حضرت امام ابوحنیفہؒ

محمد ابوزھرہ

شیخ غلام علی اینڈ سنز

• —— روایت ہے کہ فقیہ شام امام اوزاعی نے جو امام ابوحنیفہ کے معاصر تھے ایک مرتبہ عبداللہ بن مبارک سے کہا:

"یہ کوفہ کا بدعتی شخص کون ہے جو ابوحنیفہ کنیت کرتا ہے؟"

ابن مبارک نے کوئی جواب نہیں دیا۔ البتہ نہایت دقیق قسم کے مسائل بیان کرنے لگے اور ان مسائل کے طرق فہم اور انداز فتوی پر گفتگو کرنے لگے۔

اوزاعی نے پوچھا، "یہ کس شخص کے فتاوی ہیں؟"

ابن مبارک نے کہا، "میں ان سے عراق میں ملا تھا"!

اوزاعی نے کہا، "یہ تو مشائخ میں کوئی نہایت ہی برگزیدہ شخص ہیں! میں بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوں گا اور علم حاصل کروں گا"۔

ابن مبارک نے کہا، "یہ ابوحنیفہ ہیں!"

پھر اوزاعی اور ابوحنیفہ کی مکہ میں ملاقات ہوئی، اور وہ مسائل زیر بحث آئے جو ابن مبارک نے بیان کئے تھے، جب یہ دونوں جدا ہونے لگے تو اوزاعی نے ابن مبارک سے کہا:

"اس شخص کی کثرت علم اور وفور عقل پر مجھے رشک آتا ہے استغفراللہ میں کتنی بڑی غلط فہمی میں مبتلا تھا، میں اسے متہم کرتا تھا لیکن یہ تو اس کے بالکل برعکس ہے جو مجھے بتایا گیا تھا"۔[۱] •••

---

[۱] خیرات الحسان ص ۴۳

خلاصہ: امام صاحب کثرت اخذ بالرائے کے باعث بہت زیادہ ہدفِ مطاعن بنائے گئے لیکن شافعیوں نے تو انہیں راہِ دین سے منحرف اور عاصی قرار دینے میں بھی تامل نہیں کیا۔

لیکن انہی شافعیوں میں حق پسند اور حق گو لوگ بھی تھے، جنہوں نے امام صاحب کے مناقب میں کتابیں لکھیں اور متعصب شافعیوں کے قول کا رد کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں سیوطی نے جو خود بھی شافعی تھے۔ ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے،

"تبییض الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ"۔

اس طرح ابن حجر مکیؒ نے جو شافعی تھے، ایک رسالہ لکھا جس کا نام رکھا۔

"الخیرات الحسانؔ فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان"

، اسی طرح شعرانی نے "المیزان" میں خاص طور پر امام صاحب کا ذکر کیا ہے اور ان کا دفاع کیا ہے اور ان کے طریق تخریج کی استقامت کو سراہا ہے اور انہیں اولیا اللہ کے طبقہ میں شمار کیا ہے، ا —

مقدمہ

الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ واصحبہ وسلم

اس مرتبہ میں نے شریعت اسلامیہ کے دراسات عالیہ کے لیے امام ابوحنیفہ کی ذاتِ گرامی منتخب
ا ہے۔ چنانچہ میں نے ان کے احوال وسوانح اور فقہ وآراء کو پیش کرنے کی جسارت کی ہے۔

یہ ایک ایسی ذات کی دراستِ حیات ہے، جو اپنی شخصیت، تفکر اور سیرت کے اعتبار
ے ایک امتیاز خاص کی حامل ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ مستمع اور قاری کے سامنے امام صاحب
زندگی کا صحیح خاکہ پیش کروں، ان کے خصائص وصفات اجاگر کروں، جو خدائے بزرگ و برتر نے
ی کی ذاتِ گرامی سے خاص کر دیے تھے۔ یہ بتاؤں کہ عقائد کی دنیا میں ان کے آراء فتاوی اور
اسات نے کیسے کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں تاریخ ومناقب کی کتابوں کی مدد سے امام
حب کی ایک تصویر پیش کروں جو حقیقت پر مبنی ہو، نہ اس میں ان کے غلو پسند معتقدین کا انداز
رح و ستائش ہو جنہوں نے مجتہد کے مرتبے سے بھی ماورا منزلت پر انہیں فائز کر دیا تھا، نہ ان کے نکتہ چینوں
ہ دوش بدوش چلوں، جنہوں نے انتہا پسندی کے باعث ایک عام مسلمان کے مرتبہ سے بھی
ہیں گرا دیا تھا۔ حالانکہ ایک مسلمان بھی اس کا مستحق ہے کہ اس کی آبرو اور دین کو ہر طرح کی گزند
ے محفوظ رکھا جائے۔

نکتہ چینوں کی عیب جوئی، اور غلو پسندوں کی قصیدہ خوانی اس شخص کو حیران و سرگشتہ
دیتی ہے جو صرف جویائے حقیقت ہوتا ہے۔ اس سرگشتگی کے عالم سے جہد بسیار کے بغیر وہ
نے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

میرا خیال ہے کہ میں نے ان دونوں پہلوؤں سے دامن بچایا ہے اور امام صاحب کی صحیح ترین
ت پیش کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ میں نے ان کے عہد کا ذکر بھی کیا ہے کسی حد تک تفصیل

کے ساتھ ان کے ہم عصر فرقوں کا تذکرہ بھی کیا ہے، جن سے انہیں مجادلے اور مناظرے کرنا پڑے۔
اور بحث و گفتگو میں حصہ لینا پڑا۔

اس کے بعد میں نے سیاست و عقائد کے سلسلے میں ان کے افکار و آراء سے بحث کی ہے
اور اگر ہم اس مفکر اعظم کے جملہ فکری پہلوؤں سے آشنا ہونا چاہتے ہیں تو یہ بحث ناگزیر تھی، ان کے
سیاسی افکار، ان کی حیاتِ گرامی پر گہرے طور پر اثر انداز ہوئے، انہیں نظر انداز کرنے کے معنی یہ تھے
کہ اس پہلو کو نظر انداز کر دیا جاتا جو ان کے قلب و نظر اور کردار و شخصیت سے نہایت استوار رابطہ رکھتا
تھا۔

عقائد کے سلسلہ میں ان کے آرا بہت نکھرے ہوئے اور واضح تھے، جن میں نہ غلو تھا، نہ انتہا
پسندی، جنہیں بجا طور پر ہم دین کا مغز اور یقین کی روح کہہ سکتے ہیں۔

پھر ہم نے امام صاحب کی فقہ پر توجہ کی ہے، جو اس کاوش علمی کا اصل مقصد اور غرض
ہے، ہم نے آغازِ کلام ان کے اس بیان سے کیا ہے جو ان کے اصول عامہ سے متعلق ہے، جس کی اپنے
استنباط میں وہ پیروی کرتے تھے، جس سے ان کے طریقۂ اجتہاد پر روشنی پڑتی ہے، ہم نے احناف کی
وہ تحریریں بھی پیشِ نظر رکھی ہیں، جن میں بہ سلسلہ اصول انہوں نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے جس پر وہ اعتبار
کرتے تھے، نیز امام صاحب کے طریقِ اسناد کو بھی زیرِ بحث لائے ہیں۔ اس گفتگو میں تفصیل کے بجائے ہم
نے اجمال سے کام لیا ہے۔ اصول سے متعلق احناف کی ذکر کی ہوئی ہر چیز کو ہم نے بیان نہیں کیا ہے
کیونکہ جس استنباط کی نسبت سنداً امام صاحب یا ان کے احباب کی طرف نہیں ہے وہ متاخرین
کا اجتہاد ہے، متقدمین کی طرف منسوب نہیں۔

پھر ہم نے منہاج ابوحنیفہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہاں بھی تفصیل سے کام نہیں
لیا ہے، لیکن ان پہلوؤں کو چھوڑا بھی نہیں ہے جو امام صاحب کی فکر آزاد کے شاہد ہیں۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ امام صاحب پہلے شخص ہیں جس نے شرعی حیلوں پر گفتگو کی ہے۔
ہمارا فرض تھا کہ اس دعوے کو ہم جانچتے اور دیکھتے کہ واقعی امام صاحب کا قول کیا ہے۔ ان اقوال اور
امام صاحب کے اشارات کے مابین ہمیں موازنہ بھی کرنا پڑا ہے۔

امام صاحب کے مناہج و فروع کا ہم نے تذکرہ کیا ہے لیکن ان کی تفکیر اور زیادہ واضح ہو
جاتی ہے جب ہم ان فکری اختلافات کا ذکر کرتے ہیں، جو امام صاحب اور ان کے اصحاب کے مابین بعض مسائل
میں کبھی کبھی رونما ہوئے کیونکہ اس بیان اختلاف سے ان حضرت کی تفکیر اور رجحان و میلان پر بھی روشنی پڑتی ہے

محمد ابو زہرہ

آغازِ کلام

اسلام کی تاریخ بہت سے علمی معجزات پر مشتمل ہے ۔ تدوینِ حدیث ، فنِ اسماء الرجال یعنی راویانِ حدیث پر جرح و تعدیل ، حدیث کی قسمیں ، راویوں کے انواع ، مدحیات حدیث کی تخصیص ، تعیین ، تحدید ، اصولِ حدیث اور اس کے دقیق ترین مصطلحات ، پھر تدوینِ حدیث تخریج و تفریع کے اصول ، کتاب و سنت کے عام و خاص اور ناسخ و منسوخ ، قیاس ، استحسان عرف ، یہ ساری چیزیں اگر علمی اور تحقیقی معجزے نہیں تو کیا ہیں ؟ ——— کیا دنیا کے کسی مذہب کی تاریخ میں یہ چیزیں ملتی ہیں ؟

اسلامی فقہ کی تشکیل میں بہت سے اکابر ، مجتہدین اور آئمہ کا حصہ ہے ان میں سے بعض اب بالکل گمنام ہو چکے ہیں بعض کے اسماء گرامی صرف طبقۂ علماء میں متعارف ہیں لیکن اپنے وقت کے یہ بہت بڑے مجتہد تھے ۔ ان کے حلقۂ درس میں ، اطراف و اکناف عالم سے کھنچ کھنچ کر لوگ آتے تھے ، ان کی بارگاہِ علم کے خوشہ چینوں میں وہ لوگ تھے جو بعد میں مسندِ امامت پر جلوہ فرما ہوئے ۔ ان کے مجتہدات ان کے تخریجات ان کے تفریعات دلیلِ راہ تھے ، انہوں نے مسائل پیدا کیے ۔ انہوں نے مسائل حل کیے ، انہوں نے مسائل کی تنقیح کی ، حماد ، ابن ابی لیلیٰ ، اوزاعی ، اور دوسرے اکابر کی جلالت و عظمت سے کون انکار کر سکتا ہے لیکن مرورِ ایام نے انہیں پردۂ خفا میں پہنچا دیا ۔

لیکن ان میں بلکہ ان کے شاگردوں اور ہم عصروں میں، اور عہد مابعد میں، چار ہستیاں ــــــ میری مراد ہے امام مالک، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل سے ــــــ ایسی پیدا ہوئیں، جن کی فقہ مشرق و مغرب اور جنوب و شمال میں رواج پا گئی اور عالم اسلام نے ان کی تقلید و اتباع کا قلادہ اپنے گلے میں ڈال لیا۔

ان آئمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہؒ، اپنے تفقہ، شان اجتہاد و استنباط اور ملکۂ تخریج و تفریع اور قیاس و رائے میں سب سے یگانہ اور ممتاز تھے، مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت انہی کی مقلد ہے۔

امام صاحب اپنے وقت سے لے کر آج تک، کہ بارہ صدیوں سے زیادہ کی مدت گزر چکی ہے، آماجگاہ طعن و تعریض اور مرکز مدح و ثنا بنے رہے ہیں، لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ان کی فقہ، اپنے اصول، گہرائی، لچک، وسعت اور بہت سہولت کے اعتبار سے "الدین یسر" کی صحیح تعبیر ہے اور یہ ان کا اتنا بڑا فکری اور علمی کارنامہ ہے، جسے دنیائے اسلام کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

استاد ابو زہرہ نے، آئمہ فقہ پر متعدد کتابیں پوری تحقیق و تدقیق سے لکھی ہیں (جن میں سے بعض کا ترجمہ میں کر چکا ہوں) ان میں زیر نظر کتاب خاص اہمیت کی حامل ہے۔ میں نے جب اس کا ترجمہ شروع کیا تو میرے عزیز دوست مولانا محمد عبدہ بھی اس کام کو شروع کر چکے تھے لیکن جب انہیں معلوم ہوا کہ میں یہ کام شروع کر چکا ہوں تو میرے حق میں اپنے ارادے سے دستبردار ہو گئے۔ اس کرم گستری کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا اخلاقی فرض سمجھتا ہوں۔

اس کتاب کے بعض مباحث مشترک ہیں۔ بعض دوسری کتابوں میں بھی تقریباً بلفظہٖ آ چکے ہیں لیکن میں نے انہیں ترک نہیں کیا لے لیا۔ یہ کیا ضرور ہے کہ ایک شخص کسی مصنف کی ساری کتابوں کا مطالعہ کر چکا ہو؟

رئیس احمد جعفری
۸۹۔ ٹیگور پارک
لاہور

فہرس

حصہ اوّل

عنوانات	صفحہ نمبر

حصہ دوم

۱۰۵۱۰

حیات امام ابو حنیفہؒ

۸۰ھ —— ۱۵۰ھ

امام صاحب کے نسب، خاندان اور مؤثراتِ عہد کی داستان

سن ولادت اور اختلافِ روایات:- تواتر اور کثرت سے جو روایت پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحب کا سال ولادت ۸۰ھ ہے اور اسی پر تقریباً جملہ مؤرخین کا اتفاق ہے[1] اس سلسلہ میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحب ۶۱ھ میں پیدا ہوئے مگر قرائن و احوال سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ امام صاحب کی زندگی کے آخری ایام سے یہ روایت مطابقت نہیں رکھتی اس لیے کہ بالاتفاق یہ امر مسلّمہ ہے کہ امام صاحب ۱۵۰ھ سے قبل فوت نہیں ہوئے، بلکہ اکثر مؤرخین تو یہ بھی کہتے ہیں کہ امام صاحب عباسی خلیفہ کے ہدفِ جور اور نشانۂ ستم بننے کے بعد فوت ہوئے ہیں اور ۶۱ھ والی روایت کے مطابق ابتلاء کا زمانہ نوّے سال کی عمر قرار پاتا ہے جبکہ منصور نے عہدۂ قضا پیش کیا اور انھوں نے نہایت جرأت کے ساتھ اسے ٹھکرا دیا۔ مگر اس عمر میں کسی کو عہدہ قضا کی پیش کش نہیں کی جا سکتی، اگر کی بھی جاتی تو امام صاحب دو لفظوں میں اپنی کبرسنی اور ضعف کی معذرت کر سکتے تھے مگر کسی خبر اور روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب نے یہ معذرت کی ہو لہٰذا ان کی حیاتِ گرامی کے اس آخری دور کے پیشِ نظر، جسے تمام مؤرخین ذکر کرتے ہیں، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۶۱ھ والی روایت صحیح نہیں ہے۔

حسب و نسب:- امام صاحب کے والد ثابت بن زوطی فارسی تھے، اس بنا پر آپ نسباً فارسی ہیں، ان کے دادا کابل کے باشندے تھے جو اس دیار کے مفتوح ہونے پر

---

[1] (حاشیہ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

قید ہو کر آئے اور بنی تیم بن ثعلبہ کے کسی خانہ ان کے غلام بن گئے پھر آزاد ہو گئے مگر نسبت ولاد کے لحاظ سے تیمی کہلاتے رہے۔

یہ روایت امام صاحب کے پوتے عمر بن حماد بن حنیفہ کی ہے لیکن انہی عمر کے بھائی اسماعیل نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ، نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان ہیں[1]، وہ کہتے ہیں :۔

وَاللّٰہِ مَا وَقَعَ لَنَا رِقٌ قَطُّ" بخدا ہمارا خاندان کبھی غلام نہیں رہا۔

مذکورہ بالا تصریحات سے ظاہر ہے کہ امام صاحب کا نسب نامہ بیان کرتے ہیں ان کے دونوں پوتے مختلف ہیں اگرچہ یہ اختلاف ظاہری ہے کیا

عمر کے بیان کے مطابق ثابت کے والد کا نام زوطی ہے اور اسماعیل کے قول کے مطابق نعمان ہے عمر ان کے قید ہونے اور غلام رہنے پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں اور اسماعیل کلیتہً غلامی کی نفی کرتے ہیں صاحب الخیرات الحسان نے ان ہر دو روایات کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے :۔

(حاشیہ صفحہ سابقہ)

امام ابو حنیفہ کے والد کی حضرت علیؓ سے ملاقات

امام ابو حنیفہ کا فارسی الاصل ہونا اس قدر مشہور ہے کہ تمام ثقہ مورخین اس پر متفق ہیں۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت امام صاحب بابلی تھے چنانچہ خطیب تاریخ بغداد لکھتے ہیں ۔

"امام ابو حنیفہ اہل بابل سے تھے"۔

چنانچہ کبھی کبھی کہتے ہیں "بابلی کا قول یہ ہے"!

بعض متعصب احناف نے دعویٰ کیا ہے کہ امام صاحب عربی نژاد تھے اور کہتے ہیں کہ زوطی بنی یحییٰ بن زید بن اسد کی اولاد سے تھے اور بعض کا قول ہے کہ راشد الانصاری کے بیٹے تھے مگر یہ سراسر غلط ہے کیونکہ یہ مشہور ہے کہ حضرت امام صاحب فارسی نژاد تھے اور شرفائے فارس کی طرف منسوب، ان کے جد اول بابل کے رہنے والے تھے جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔

امام صاحب کے والد کے مقام سکونت میں بھی اختلاف ہے بعض نے ترمذ بعض نے نسا اور بعض نے انبار لکھا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ وہ ان سب مقامات پر رہائش پذیر رہے ہیں۔ آخر کار انبار میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اسی بنا پر بعض نے امام ابو حنیفہ کا زاد بوم بھی انبار کو ہی قرار دیا ہے لیکن علما کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ امام کا مقام پیدائش کوفہ ہے اور یہی ان کے والد کی آخری رہائش گاہ تھی۔ امام کے والد کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے شرف ملاقات حاصل تھا اور حضرت علی نے ان کے لیے برکت کی دعا کی تھی۔

[1] مرزبان رئیس تھے اور شرفائے فارس کی نسل سے تھے۔

"ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کے جدِ امجد کے یہ دونوں نام ہوں یعنی زوطی اور نعمان اور اسماعیل نے جو غلامی کی نفی کی ہے وہ باپ سے ہو نہ کہ دادا سے۔"

جس حد تک ظاہری لحاظ سے دادا کے نام میں اختلاف کا تعلق ہے ہم صاحب الخیرات الحسان سے اتفاق کرتے ہیں مگر ایک روایت کے لحاظ سے غلامی کے اثبات اور دوسری روایت کے لحاظ سے اس کی نفی کی جو توجیہہ بیان کی ہے اس سے ہمیں اتفاق نہیں ہے کیونکہ اس حتمی نفی کا انحصار صرف باپ ہی پر نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک ان ہر دو روایات کے مابین وجہِ تطبیق یہ ہے کہ زوطی یا نعمان ان شہروں کے فتح ہونے کے بعد غلام بنائے گئے مگر انہیں ازراہِ احسان رہا کر دیا گیا جیسا کہ مسلمانوں نے بعض مفتوحہ علاقوں کے سربر آوردہ اشخاص کے حفظِ ناموس، نیز اسلامی سماحت کا ثبوت دینے اور ان کے قلوب کو اسلام کی طرف مائل کرنے کی غرض اس دور میں بارہا کیا۔

ثقہ اور محقق علماء کی روایات کے مطابق امام صاحب فارسی

مجد و شرف کی اساس کیا ہے؟

تھے، عرب یا بابلی نہیں تھے، اُن کے جدِ امجد غلام رہے ہوں یا نہ رہے ہوں مگر حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کے یہ بزرگوار حر پیدا ہوئے۔ اگرچہ بعض نے کہا ہے کہ ان کے والد بھی غلام رہ چکے تھے مگر محققین علماء کے نزدیک یہ روایت معتبر نہیں ہے اس سے امام صاحب کی قدر و منزلت، علم و فضل اور شرفِ نفس پر کچھ حرف نہیں آتا۔ زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کے جدِ امجد یا والد محترم غلام تھے بلکہ اگر یہ بھی کہہ دیا جائے کہ خود امام صاحب بھی غلام تھے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ امام صاحب کی شرافت کا انحصار نسب اور مال و دولت پر نہیں ہے بلکہ ان کی وجاہتِ نفس و عقل، تقویٰ اور ان خداداد صلاحیتوں پر مبنی ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے انہیں سرفراز فرمایا تھا، اور یہی چیزیں مجد و شرف کا معیار کامل ہیں۔

چنانچہ ابو طالب مکی اس مقام پر لکھتے ہیں:۔

"یاد رکھو تقویٰ ہی سب سے اعلیٰ نسب اور عند اللہ ثواب حاصل کرنے کا قوی تر ذریعہ ہے چنانچہ قرآن میں ہے:۔

اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاکُمْ: یعنی اللہ کے نزدیک تم میں سے بزرگ تر وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔

اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ "ہر نیکوکار اور متقی مسلمان میری آل ہے"۔ اسی لیے

آں حضرت نے سلمان فارسی کو اپنے اہلِ بیت میں شمار کرتے ہوئے فرمایا:
سَلْمَانُ مِنَّا اَهْلِ الْبَيْتِ: سلمان ہمارے اہلِ بیت سے ہے۔
اور نوح علیہ السلام کے لڑکے کی ان سے نفی کرتے ہوئے فرمایا:۔
اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ: یہ تمہارے اہل میں سے نہیں ہے یہ تو عملِ غیر صالح ہے۔
اور پھر آں حضرت نے بلالؓ کو اپنا مقرب بنائے رکھا، جو حبشی تھے اور اپنے چچا ابولہب سے اجنبیت اختیار فرمائی جو قرشی تھے،![1]

شرافتِ نفس کا احساس: اور بلاشبہ خود امام ابوحنیفہؒ کو بھی اپنی شرافتِ نفس کا احساس تھا گو اس کے ساتھ ہی اپنے شرفِ نسب پر اصرار کا جذبہ بھی پایا جاتا تھا چنانچہ ایک مرتبہ بنی تیم کے کسی شخص نے جس کی طرف آپ بلحاظ ولاء کے منسوب تھے، امام صاحب سے کہا: اَنْتَ مَوْلَايَ (یعنی تم میرے غلام ہو) تو امام صاحب نے جواب دیا:۔
(اَنَا وَاللّٰهِ اَشْرَفُ لَكَ مِنْكَ لِيْ: یعنی بخدا میں تمہارے لیے اس سے زیادہ باعثِ شرف ہوں جتنے تم میرے لیے ہو[2])

اس سے ثابت ہوا کہ وہ ان لوگوں میں نہیں تھے جو ذلتِ نفس گوارا کر لیتے ہیں اور یہ چیز ان کی زندگی میں بہت نمایاں نظر آتی ہے۔
رہا، اہلِ فارس کی طرف ان کا انتساب تو اس سے نہ ان کی قدر و منزلت میں کمی واقع ہو سکتی ہے اور نہ یہ چیز حصولِ کمالات میں مانع بن سکتی ہے، کیونکہ ان کا نفس ایک غلام کا نفس نہ تھا ایک اصیل حر کا نفس تھا،!

عربیت کا تعصب، ایک دلچسپ مکالمہ: یہ ایک حقیقت ہے کہ عصرِ تابعین میں حاملینِ فقہ کم و بیش سب موالی (عرب مؤرخ غیر عرب کو عام طور پر اسی نام سے یاد کرتے ہیں) ہی تھے جن سے امام صاحب نے فقہ کا علم حاصل کیا اور ان کے اصولِ فقہ پر تخریج کی، اکثر فقہائے امصار تابعین اور تبع تابعین کے دور میں موالی ہی تھے۔

---

[1] مناقب ابی حنیفہ للمکی طبع استانبول ص۶
[2] الانتقاء لابن عبدالبر ص۱۲۳

ابن عبد ربہ، اپنی کتاب اَلعِقدُ الفَرِید میں لکھتے ہیں:۔
ابن ابی لیلیٰ نے مجھ سے بیان کیا کہ عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے پوچھا:۔
فقیہ عراق کون ہے؟
میں نے جواب دیا، الحسن بن ابی الحسن
سوال کیا: پھر ان کے بعد کس کا درجہ ہے؟
میں نے کہا، "محمد بن سیرین"!
دریافت کیا "یہ دونوں کیا تھے"؟
میں نے جواب دیا، "دونوں موالی تھے"!
پھر عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے سوال کیا۔
مکہ مکرمہ کے اجل فقہا کون کون سے ہیں؟
میں نے جواب دیا "عطاء بن ابی رباح، مجاہد، سعید بن جبیر اور سلمان بن لیسار"۔
عیسیٰ بن موسیٰ نے دریافت کیا، "اور یہ چاروں حضرت کیا ہیں"؟
میں نے جواباً کہا، "سب کے سب موالی ہیں"!
پھر عیسیٰ نے فقہائے مدینہ کے بارے میں سوال کیا اور ان کے نام دریافت کیے۔ "اچھا مدینہ کے فقہا کون کون سے ہیں"؟
میں نے بتایا، وہ ہیں زید بن اسلم، محمد بن المنکدر اور نافع بن ابی نجیح!
عیسیٰ نے پھر پوچھا، "اور یہ کون لوگ ہیں"؟
میں نے کہا "یہ بھی سب کے سب موالی ہیں"!
یہ سن کر اس کا چہرہ متغیر ہو گیا اور کہنے لگا۔
"اچھا بتائیے اہل قبا میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟
میں نے کہا " ربیعۃ الرائی اور ابن ابی الزناد"!
اس نے دریافت کیا "یہ لوگ کیا تھے"؟
میں نے جواب دیا "یہ بھی موالی ہی تھے"۔
یہ سن کر اس کا چہرہ اتر گیا۔ پھر پوچھنے لگا "اچھا اہل یمن میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے"؟
میں نے کہا "ابن منبہ، طاؤس اور اس کا بیٹا"!

پھر وہ دریافت کرنے لگا کہ یہ لوگ کون تھے؟

میں نے کہا "یہ بھی موالی ہی تھے"۔

یہ سن کر اُس کی رگیں پھول گئیں، اُٹھ کھڑا ہوا، پوچھنے لگا کہ فقیہ خراسان کون تھے؟ ان کا نام لو۔!"

میں نے کہا "وہ ہیں عطا ابن عبداللہ الخراسانی"۔

کہنے لگے کہ یہ عطا کیا تھے؟

میں نے جواب دیا "موالی تھے"۔

اب تو غصہ سے اس کا چہرہ سیاہ ہو گیا یہاں تک کہ مجھ پر دہشت طاری ہو گئی پھر اس نے فقیہ شام کے متعلق سوال کیا "کون ہے شام کا فقیہ؟"

میں نے کہا شام کے فقیہ مکحول ہیں"۔

جھنا کر سوال کیا "یہ مکحول کن لوگوں میں ہیں؟"

میں نے جواب دیا "موالیوں میں سے۔!"

یہ سُن کر اس نے ایک ٹھنڈی سانس لی اور دریافت کیا کہ فقہاء کوفہ کے نام تو بتاؤ؟"

بخدا اگر میں اس سے خائف نہ ہو گیا ہوتا تو ضرور حکم بن عقیبہ اور حماد بن ابی سلیمان کے نام لیتا مگر اس کے چہرے پر مجھے شر کے شعلے بھڑکتے نظر آ رہے تھے۔ لہٰذا میں نے ابراہیم النخعی اور الشعبی کا نام لیا اس نے پوچھا:

"یہ کون لوگ ہیں؟"

میں نے عرض کیا: "یہ دونوں تو عرب ہیں"۔

بے ساختہ اُس کے منہ سے نکلا "اللہ اکبر" اور پھر اس کا جوش و ہیجان ٹھنڈا پڑ گیا۔[1]

"مناقب ابی حنیفہ" (للمکی) میں

ہشام بن عبدالملک اور عطاء کے مابین سوال و جواب: بالکل ایسا ہی ایک واقعہ عطاء اور ہشام بن عبدالملک کے مابین بھی بہ صورت مکالمہ امام صاحب کے بارے میں منقول ہے، جو حسب ذیل ہے:۔

---

[1] العقد الفرید ص۲۶۲ ج ۲ طبع ازہریہ

عطاء کہتے ہیں کہ میں رصافہ میں ہشام بن عبدالملک کے پاس گیا تو اُس نے کہا :
عطاء کیا تمہیں علمائے امصار کے بارے میں بھی کچھ علم ہے (کہ وہ کون اور کیا ہیں ؟)
میں نے جواب دیا "کیوں نہیں، امیرالمومنین میں بہت اچھی طرح ان سب کو جانتا ہوں ۔
ہشام نے سوال کیا "فقیہ اہل مدینہ کا نام بتا سکتے ہو ؟"
میں نے عرض کیا: "وہ نافع مولیٰ ابن عمر تھے"۔
پھر ہشام نے پوچھا "اور اہل مکہ کا فقیہہ ؟"
میں نے کہا "عطاء بن ابی رباح"۔
خلیفہ نے سوال کیا کہ "یہ موالی سے تھے یا عرب ؟"
میں نے کہا "نہیں عرب نہیں، بلکہ موالی !"
پھر ہشام نے فقیہہ اہل یمن سے متعلق دریافت کیا "فقیہہ اہل یمن کون ہے ؟"
میں نے عرض کیا "وہ طاؤس بن کیسان !"
خلیفہ نے پوچھا یہ موالی تھے یا عرب ؟
میں نے کہا وہ بھی موالی تھے ۔
اب خلیفہ نے دریافت کیا "اہل یمامہ کے فقیہ کا نام بتا سکتے ہو ؟"
میں نے کہا "کیوں نہیں، یحییٰ بن کثیر !"
امیرالمومنین نے دریافت فرمایا، وہ مولیٰ یا عربی ؟ میں نے عرض کیا، جی نہیں، بلکہ مولیٰ ! پھر امیرالمومنین نے فقیہ شام کے متعلق پوچھا تو میں نے کہا "مکحول" جو موالی سے تھے ۔
عطا کہتے ہیں کہ میں رصافہ میں ہشام بن عبدالملک (اموی خلیفہ) کی خدمت میں حاضر تھا کہ اُس نے کہا :
"عطاء کیا علمائے امصار کے بارے میں بھی تم کچھ جانتے ہو ؟"
میں نے جواب دیا "کیوں نہیں امیرالمومنین، بہت اچھی طرح جانتا ہوں،

ہشام بن عبدالملک : فقیہ اہل مدینہ کا نام لو،
عطاء : نافع مولیٰ ابن عمرؓ
ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہل مکہ ؟
عطاء : عطا ابن ابی رباح
ہشام بن عبدالملک : مولیٰ (آزاد کردہ غلام) یا عربی ؟

عطاء : عرب نہیں موالی

ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہل یمن؟

عطاء طاووس بن کیسان

ہشام بن عبدالملک : موالی یا عربی؟

عطاء : جی عرب نہیں موالی۔

ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہل یمامہ؟

عطاء : وہ تو یحییٰ بن کثیر ہیں۔

ہشام بن عبدالملک : لیکن عرب ہیں یا از قبیل موالی؟

عطاء : جی نہیں موالی۔

ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہل شام؟

عطاء وہ ہیں مکحول شامی

ہشام بن عبدالملک : عرب یا موالی؟

عطاء : یہ بھی موالی ہی تھے۔

ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہل جزیرہ

عطاء : وہ میمون بن مہان ہیں۔

ہشام بن عبدالملک : یہ کون تھے؟ عرب یا از قبیل موالی؟

عطاء : یہ بھی عرب نہ تھے موالی تھے۔

ہشام بن عبدالملک : اور فقیہہ اہل خراسان؟

عطاء : الضحاک بن مزاحم کا نام ہی لوں گا۔

ہشام بن عبدالملک : مگر یہ بھی تو بتاؤ یہ موالی تھے یہ عرب؟

عطاء : عرب نہیں بلکہ موالی۔

ہشام بن عبدالملک : اچھا اہل بصرہ کا فقیہہ؟

عطاء : الحسن اور ابن سیرین۔

ہشام بن عبدالملک : یہ دونوں کون تھے؟ موالی ہیں سے تھے یا اہل عرب سے؟

عطاء : نہیں بلکہ دونوں موالی ہیں سے تھے۔

ہشام بن عبدالملک : اہل کوفہ کا فقیہ ؟
عطاء : ابراہیم النخعی
ہشام بن عبدالملک : عرب یا مولی ؟
عطاء : عربی۔
ہشام بن عبدالملک : قریب تھا کہ میرا دم نکل جائے، غضب خدا کا ایک عرب بھی نہیں سب موالی ہی موالی،!"

نسب کا فخر یا علم کا شرف: جس عہد میں امام صاحب کی نشوونما ہوئی اس میں اکثر فقہا موالی ہی تھے۔ اگرچہ وہ نسب کے فخر سے محروم تھے تاہم اللہ تعالیٰ نے انہیں علم کا فخر عطا کر رکھا تھا، جو نسبی فخر سے زیادہ پاکیزہ، پھلنے پھولنے والی، ہمیشہ باقی رہنے والی اور تا ابد نام نیک قائم رکھنے والی چیز ہے۔

آنحضرتؐ کی یہ پیشن گوئی حرف بحرف سچی ثابت ہوئی کہ "علم عنقریب اہلِ فارس میں چلا جائے گا" چنانچہ صحیحین (بخاری و مسلم) شیرازی اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:
لَوْ کَانَ الْعِلْمُ مُعَلَّقًا عِنْدَ الثُّرَیَّا لَتَنَاوَلَہٗ رِجَالٌ مِنْ اَبْنَاءِ فَارِسَ۔ یعنی: اگر علم (دین) ثریا پر بھی معلق ہوگا تو ابنائے فارس میں سے کچھ لوگ اسے حاصل کر کے رہیں گے۔
کتب مذکورہ میں اگرچہ اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں لیکن مطلب سب کا ایک ہی ہے۔
لسان نبوت کی پیشن گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ دَورِ صحابہؓ کے بعد موالی ہی نے مسندِ علم سنبھالی۔ لہٰذا اگر امام ابوحنیفہؒ بھی "موالی" (یعنی عجم) سے ہوں تو یہ کچھ قابلِ تعجب نہیں ہے۔ یہی وہ لوگ تھے جو دولتِ اسلامیہ میں علمی سنگم کی حیثیت رکھتے تھے۔

اموی سلطنت کے اکثر علماء موالی تھے: قبل اس کے کہ ہم حضرت امام صاحب کے نسب پر بحث ختم کریں تکمیل موضوع کے لیے ان اسباب کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ دورِ اموی میں موالی کے اہلِ علم ہونے کا باعث کیا تھا؟

موالی کے اہلِ علم ہونے کے اسباب: اس دور میں چند اسباب ایسے پیدا ہو گئے تھے جن کی وجہ سے موالی دولت علم کے حصول میں پیش پیش رہے ان میں سے چند حسبِ ذیل ہیں:۔

عربوں کے پاس سلطنت، موالیوں کے پاس علم: :۔ (الف) دولتِ اموی میں سیادت و

سلطنت کے مالک عرب ہی تھے اور حرب وپیکار اور جدل ونزاع میں مشغول رہتے تھے۔ اس وجہ سے وہ درس وتدریس واستفتاء اور بحث وتعمق میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ موالی ان ذمہ داریوں سے بری تھے چنانچہ درس وتدریس اور بحث وتمحیص سے اسے پُر کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ جب ہم امور سلطنت سے محروم ہیں تو علم ومعرفت کے ذریعہ کیوں نہ مجد وشرف حاصل کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ محرومی بسا اوقات غایات عظیمہ کمالات نفیسہ اور اعمال جلیلہ تک پہنچا دیتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ان موالی نے فکر عربی اسلامی پر تسلط حاصل کر لیا اگرچہ مادی طور پر عرب ہی غالب رہے۔

صحابہؓ کے وارث علم: (ب) فتوحات کے باعث صحابہ کرامؓ کے پاس ہر وقت موالی کا جمگھٹا لگا رہتا۔ یہ لوگ ہر وقت ان کے دامن سے چمٹے رہتے۔ صبح وشام ان کی صحبت سے بہرہ ور ہوتے۔ صحابہ کرام کے پاس احادیث کا جو ذخیرہ تھا اُسے جمع کرتے رہے۔ حتیٰ کہ جب صحابہ کرام کا دور گرامی ختم ہوا تو یہی اُن کے علوم کے وارث ٹھہرے۔ انہی کے پاس صحابہؓ کے علوم کا ذخیرہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ تابعین میں اہل علم کی اکثریت انہی موالی پر مشتمل تھی۔

موالی اہل حضارت تھے: (ج) موالی کا تعلق ان اقوام سے تھا جو پرانے زمانے سے علم وثقافت کی حامل چلی آرہی تھیں اسی چیز نے ان کے افکار واذہان اور معتقدات کی تکوین پر گہرا اثر ڈالا۔ گویا علمی ذوق وشوق ان کی طبیعت اور جبلت میں رچا اور بسا ہوا تھا۔

ابن خلدون کی رائے: (د) عرب اہل صناعات میں سے نہیں تھے۔ اور علم ایک ایسی چیز ہے کہ اگر انسان اس کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جائے تو یہ اس کا اوڑھنا بچھونا بن جاتا ہے، چنانچہ ابن خلدون طویل بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"پھر ان تمام علوم نے ملکات کی حیثیت اختیار کر لی جو تعلیم وتعلم کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس طرح وہ صنائع میں داخل ہو گئے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ صنائع کا تعلق شہریت کے ساتھ ہے اس لیے ان علوم نے حضارت کا لباس پہن لیا، اس زمانہ میں اہل حضارت عجم تھے یا ان کے ہم جنس موالی تھے، جہاں تک عربوں کا تعلق ہے انہیں حضارت سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم کو موالی نے سنبھالا اور عرب لوگ ان سے اجنبی ہی رہے۔"[1]

امام صاحب کی نشوونما کوفہ میں ہوئی اور وہیں تربیت پائی۔ عمر کا بیشتر حصہ متنعلم، معلم اور مجادل کی حیثیت سے وہیں (کوفہ میں) بسر کیا۔

جو مصادر اور ماخذ ہمارے سامنے ہیں انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے امام صاحب کے والد کی زندگی کے تفصیلی کوائف تو معلوم نہیں ہوسکے اور نہ یہ پتہ چل سکا ہے کہ وہ کیا کاروبار کرتے تھے ہاں ان کے بعض حالات کی طرف اشارہ ضرور ملتا ہے جس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ تونگر اور تجارت پیشہ ہونے کے علاوہ اچھے مسلمان تھے۔

(چنانچہ سیرت امام ابو حنیفہؒ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے اکثر میں یہ لکھا گیا ہے کہ امام صاحب کے پدر بزرگوار نے صغر سنی میں حضرت علیؑ بن ابی طالب سے ملاقات کی اور ان کے جد امجد نے نوروز کے دن حضرت علیؑ کی خدمت میں فالوذج (شاہی حلوی) بطور ہدیہ پیش کیا تھا[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا خاندان اتنا دولت مند تھا کہ خلیفۂ وقت کی خدمت میں شاہی حلوی بطور ہدیہ کے پیش کرتا تھا جو اس زمانہ میں اہل ثروت ہی کے دستر خوان پر چنا جاتا تھا۔

(روایت ہے کہ حضرت علیؑ نے ثابت (امام صاحب کے والد) اور ان کی اولاد کے حق میں دعائے خیر و برکت کی[2] جس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امام صاحب کے والد اس دعا کے وقت مسلمان تھے اور کتب تاریخ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ثابت مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ پس ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کی ولادت و نشأت بھی خالص اسلامی گھرانے میں ہوئی تھی) یہ بات تمام علماء تسلیم کرتے ہیں۔ سوا چند شاذ لوگوں کے، سو ان کا قول یکسر ناقابل التفات ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے قبل اس کے کہ علماء کی مجلس میں حاضری دی ہو، بازار اور کاروبار سے ربط پیدا کیا، انھوں نے عمر عزیز کا معتد بہ حصہ تجارت کے پیشہ میں گزارا۔ اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کے والد تاجر تھے اور غالب گمان یہ ہے کہ وہ خز کی تجارت کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کو بھی یہ پیشہ اپنے والد سے ورثہ میں ملا تھا جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اور اب تک ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب نے خالص اسلامی گھرانے میں تربیت پائی اور ان کا خاندان مالدار اور تجارت پیشہ تھا۔

حفظِ قرآن اور قرأت: (ہمارا خیال ہے کہ امام صاحب سب سے پہلے حفظِ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے جیسا کہ دیندار گھرانوں میں رواج ہے اور اس کی شہادت خود امام صاحب کی زندگی سے بھی ملتی ہے۔ وہ قرآن پاک کی کثرت سے تلاوت کیا کرتے تھے چنانچہ مروی ہے کہ

---

[1] ملاحظہ ہو الخطیب صفحہ ۳۲۶ ج ۱۳ مترجم

[2] الخیرات الحسان صفحہ ۲۶۵ مطبع خیریہ۔

ماہ رمضان میں ساٹھ مرتبہ ختم کرتے تھے۔ اس روایت میں اگرچہ کچھ مبالغہ آمیزی پائی جاتی ہے مگر یہ بہرحال ثابت ہوتا ہے کہ وہ تلاوت قرآنِ کریم کثرت سے کیا کرتے تھے۔ متعدد روایتوں سے ثابت ہے کہ امام صاحب نے امام عاصم سے قرأت حاصل کی تھی جن کا شمار قُرّاءِ سبعہ میں ہوتا ہے[1]۔

کوفہ کی اہمیت: اس زمانہ میں کوفہ حضرت امام کے مولد و موطن کا شمار عراق کے عظیم المرتبت شہروں میں ہوتا تھا بلکہ وہ عراق کے دو عظیم الشان شہروں سے ایک تھا۔ عراق ملل مختلفہ، فرقِ متعددہ اور اصحاب فکر و خیال کا گہوارہ تھا۔ وہ قدیم تمدنوں کا مرکز رہ چکا تھا۔ اسلام سے پہلے اس علاقہ میں سریانی پھلے پھولے۔ انہوں نے بہت سے مدرسے قائم کر رکھے تھے اور لوگوں کو فلسفۂ یونان اور حکمت پارس کا درس دیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اسلام سے قبل وہاں عیسائی مذاہب کے فرقے بھی موجود تھے، جن کے مابین عقائد کے بارے میں جدل و پیکار کا سلسلہ قائم رہتا تھا۔

ظہورِ اسلام کے بعد عراق مختلف اقوام کا ملجاء نظر آنے لگا، آراء و فتن ظاہر ہونے لگے۔ سیاسیات اور عقائد کی آویزشیں، شیعہ، خوارج اور معتزلہ وغیرہا فرقے جمع ہو گئے، تاہم وہاں مجتہد تابعین کا بھی ایک گروہ موجود تھا جنہوں نے صحابۂ کرام سے فیض حاصل کیا تھا ایک طرف علوم دینیہ کا چشمہ جاری تھا تو دوسری طرف مسائل متنازعہ اور آراء متضاربہ کی جلوہ نمائی اور کارفرمائی بھی نظر آتی تھی۔

حضرت امام صاحب نے شعور کی آنکھیں کھولیں تو ان کی چشم تماشا نے یہ کارفرمائیاں اور جلوہ نمائیاں دیکھیں۔ ان کے باہم منازعات کو دیکھا، آراء پر غور کیا، انہیں پرکھا، عنفوان شباب کا دور تھا جو دیکھی میدان میں اتر آئے اور جدل و منازعت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگے، اپنے ذہن رسا کی مدد سے اصحاب اہواء کا مقابلہ کیا۔ مگر ان سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ اپنے پیشے اور اپنے کاروبار میں بھی مشغول و منہمک رہے۔ علماء کی خدمت میں کم ہی حاضر ہوتے، لیکن یہ بھی نہ تھا کہ بالکل نہ جاتے ہوں۔ طبقۂ علماء کے بعض اصحابِ فراست نے ان میں ذکاوت و ذہانت کے آثار تاڑ لیے اور محسوس کیا کہ یہ ہونہار قابل ہے ایک روز چمکے گا۔ کسی نے صلاح دی کہ جس طرح اپنا کاروبار کرتے ہو اسی طرح کچھ وقت علماء کی خدمت میں بھی حاضر ہوا کرو۔ چنانچہ امام صاحب روایت فرماتے ہیں کہ:

"ایک روز میں امام شعبی کے پاس سے گزرا۔ وہ بیٹھے ہوئے تھے مجھے اپنے پاس بلا لیا اور پوچھا ادھر کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو۔ میں نے کہا یونہی ذرا بازار میں گشت لگا

---

[1] الخیرات الحسان ص۲۶۵ مطبع خیریہ

لیتا ہوں۔

فرمایا میں بازار کے متعلق نہیں دریافت کرتا، میرا مطلب یہ ہے کہ علماء میں سے کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو؟

میں نے عرض کیا علماء کی خدمت میں تو حاضری کا بہت کم موقع ملتا ہے۔

فرمانے لگے ایسی غفلت نہ کرو علم اور علماء کی مجلس میں بیٹھا کرو، تمہارے اندر مجھے ذہانت اور بیدار مغزی کے آثار نظر آتے ہیں۔

چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں میرے دل میں یہ بات اتر گئی، میں نے بازار میں آنا جانا کم کر دیا اور علم حاصل کرنے لگا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی نصیحت سے مجھے بہت فائدہ پہنچایا۔[۱]

اس داستان کی عبارت و اشارت سے جو امور واضح ہوتے ہیں یہ ہیں:۔

-:(۱) ــــ امام صاحب شروع شروع میں صرف کاروبار میں منہمک رہا کرتے تھے۔ علماء کی صحبت میں بہت کم آنا جانا تھا۔ شروع شروع میں ان کا مقصد ایک تاجر بننا تھا نہ کہ عالم دین بن کر فقہ و استنباط کی دنیا میں قدم رکھنا۔

-:(۲) ــــ شروع ہی سے امام صاحب میں ذکاوت اور قوتِ فکر کے آثار ہویدا تھے جو دیکھنے والے کو اپنی طرف متوجہ کر لیتے تھے حتیٰ کہ شعبی نے ان سے اس بارے میں گفتگو کی۔

(مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام صاحب علماء کے پاس بہت کم آتے جاتے تھے تو ان کے نزوعِ علمی اور اتجاہ فکری، یعنی علمی و فکری رجحان کا اندازہ کس طرح ہوا؟

بات یہ ہے کہ اس وقت عراق پر جو فکری فضا طاری تھی اور جس طرح وہاں مختلف گروہ باہم فکری جدل و پیکار میں مصروف تھے ان مباحث میں بعض اوقات امام صاحب بھی بطور مشغلہ شریک ہو جایا کرتے تھے اور بازار یا مجالس میں اہلِ اہواء کے ساتھ مناظرہ بازی کیا کرتے تھے، جیسا کہ نوجوانی کے زمانہ میں وہ منچلے لوگ کیا کرتے ہیں جو خاندانی اور آبائی طور پر علم و معرفت سے کسی نہ کسی درجہ میں وابستہ رہے ہوں، یہاں تک کہ امام شعبی اور اسی طرح دوسرے اہل علم کو اس طرف توجہ ہوئی اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے آراء و افکار میں جماعت (اہل سنت و الجماعت) کے قریب رہتے تھے۔ اور اس جادۂ استوار سے بعد نہیں اختیار کرتے تھے۔ امام صاحب کے اکثر سوانح نگاروں کا قول ہے کہ امام صاحب نے علمِ کلام سے اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ وہ کلامی مسائل پر اکثر غور کیا کرتے اور کلامی فرقوں کے

---

[۱] مناقب ابو حنیفہ للمکی صفحہ ۵۹ ج ۱

سربراہوں اور سرداروں سے ان کے افکار و آراء سے اختلاف کرتے ہوئے اکثر الجھ پڑتے۔

شعبی کا واقعہ:۔ (۳) ـــــ شعبی کی نصیحت کام کر گئی، اب ہمہ تن امام صاحب علم کی طرف متوجہ ہوئے اور کاروبار سے جی اچاٹ ہونے لگا۔ علماء کی مجلسیں جذب و شوق کا مرکز بن گئیں۔ مطلب یہ نہیں کہ انہوں نے تجارت اور کاروبار کی بساط الٹ دی۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ علمی مشاغل کے ساتھ ساتھ وہ کاروبار بھی کرتے رہتے تھے۔ کاروبار میں بعض ایسے لوگ ان کے شریک کار تھے جن پر انہیں کلی اعتماد تھا وہ صرف اپنے کاروبار کا جائزہ لینے کی غرض سے بازار میں آمد و رفت رکھتے تھے۔ اس طرح تمام روایتوں میں تطابق پیدا ہو جاتا ہے اور حتی الامکان تناقض رفع ہو جاتا ہے۔

تحصیلِ علم

ذوق وشوق، سعی وجہد، اساتذہ اور شیوخ

حلقۂ علما میں شرکت

الشعبی کی نصیحت اور ہدایت سے متاثر ہو کر امام ابو حنیفہ نے اپنی پوری توجہ حصولِ علم پر صرف کر دی اور علمائے کرام کے حلقوں میں مستقل طور پر انہوں نے نشست و برخاست اور استفاضے و استفادے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اس سلسلے میں کس فریق کی طرف توجہ کی؟

عصر ابوحنیفہ رح کے علمی حلقے: جیساکہ مصادر تاریخی سے مستنبط ہوتا ہے اس زمانے میں جو امام صاحب کا زمانہ تھا، تین طرح کے حلقے — جنہیں مکاتب فکر کہہ لیجیے — قائم تھے۔

:- (۱) — اصولِ عقائد میں مذاکرات کے حلقے جو فرقِ مختلفہ نے قائم کر رکھے تھے۔

:- (۲) — احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی روایت سے متعلق مذاکرات کے حلقے (جو محدثین کی سرکردگی میں قائم تھے)۔

:- (۳) کتاب وسنت سے استنباطِ فقہ اور پیش آمدہ حوادث میں افتا کے حلقے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جب تحصیل علم کی ابتدا کی تو ان تینوں گروہوں میں سے پہلے کس گروہ کا رُخ کیا؟

اس بارے میں ہمارے سامنے تین روایتیں موجود ہیں۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس دور کے علوم مروجہ سے فارغ ہونے کے بعد علم فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور دوسری

دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے پہل علم کلام اور فرقِ کلامیہ کے ساتھ بحث و مجادلہ اختیار کیا پھر مشیت ایزدی نے انہیں علم فقہ کی طرف متوجہ کر دیا اور وہ اس میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔
مذکورہ تینوں روایات حسبِ ذیل ہیں[1]:۔

فقہ کی طرف رغبت کس طرح ہوئی؟: (۱) — متعدد طرق سے مروی ہے، جن میں سے ایک روایت قاضی ابو یوسفؒ کی ہے کہ امام صاحب سے سوال کیا گیا۔

"آپ علم فقہ کی طرف کیسے مائل ہوئے؟"

امام صاحب نے جواب میں فرمایا:۔

"توفیق تو بس خدا ہی کی طرف سے عطا ہوتی ہے، جو تعریف کا مستحق اور ہر حمد کا سزاوار ہے۔ البتہ قصہ یوں ہے کہ جب میں نے تحصیلِ علم کا ارادہ کیا تو تمام علوم کو اپنا نصب العین بنا لیا اور ایک ایک فن کر کے سب کو پڑھا اور ہر ایک کے انجام اور فائدہ پر غور و فکر کیا، چنانچہ میں نے علم کلام پر غور و خوض کیا تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس علم کا انجام بُرا ہے اور فائدہ کم۔ انسان اس میں کمال بھی حاصل کرے تو برملا گفتگو نہیں کر سکتا اور بدگمانیوں کا نشانہ بنتا ہے اور اسے صاحب ہوئی (بدعتی) کہا جاتا ہے۔
پھر میں نے ادب و نحو پر غور کیا تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان کی تحصیل کے بعد یہ ہو گا کہ چند لڑکوں کو نحو و ادب کی تعلیم دینا پڑے گی۔ پھر علم شعر کے معاملہ پر غور کیا تو مدح و ہجا، کذب بیانی اور تمزیق دین کے علاوہ اس میں کوئی چیز نظر نہ آئی۔ پھر علم قرأت کے معاملہ میں غور کیا تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کی تحصیل کے بعد یہی ہو گا کہ چند نوخیز لڑکے مجھ سے پڑھیں گے، باقی رہی قرأت کے معانی و مطالب کی تحصیل تو یہ بہت مشکل مرحلہ ہے۔ لہذا علم حدیث حاصل کرنا چاہیے۔ پھر یہ سوچا کہ حدیث کا ذخیرہ جمع کرنے کے لیے عمر نوح درکار ہے اور تحصیل کے بعد یہ ہو گا کہ چند نوجوان میرے گرد جمع ہو جائیں گے۔ اور عین ممکن ہے کہ وہی لوگ مجھ پر کذب بیانی اور سوءِ حفظ کا اتہام لگانے لگ

---

[1] یہ تینوں روایتیں تاریخ بغدادی میں طرق مختلفہ کے ساتھ مذکور ہیں اور المناقب للمکی، ابن بزازی اور خیرات الحسان میں بھی مذکور ہیں۔

جائیں اور پھر تا قیامت میرا دامن نہ چھوڑیں۔

۔۔۔ پھر علم فقہ پر غور کیا اور حقیقت یہ ہے کہ جس قدر زیادہ غور و فکر کرتا اس علم کی عظمت جلالت شان میرے دل میں بڑھتی جاتی، اس میں کوئی عیب نظر نہ آتا، میں خیال کرتا کہ اس علم کی تحصیل کے لیے علماء، فقہاء، مشائخ وقت اور صاحب نظر بزرگوں کی مجلسوں میں بیٹھنا پڑے گا، ان کے اخلاق اختیار کرنے پڑیں گے۔۔۔

میں نے یہ بھی دیکھا کہ فرائض کی ادائیگی، اقامت دین اور عبادت گزاری اس علم کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں، اس سے دنیا و آخرت کی بھلائیاں حاصل ہو سکتی ہیں ۔۔۔ جو شخص اس سے دنیا کمانا چاہے وہ بھی کامیاب ہو سکتا ہے اور اس میں رفعت اور بلندی حاصل کر سکتا ہے اور جو شخص عبادت الٰہی اور خلوت نشینی کا ارادہ کرے تو عبادت الٰہی بغیر علم کے ممکن نہیں اور وہ علم، علم فقہ ہے، جو علم بالعمل کا نام ہے،[۱]۔۔۔

اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب نے ان تمام علوم کا جائزہ لیا جو اس زمانہ میں رائج تھے تاکہ کسی ایک کی تحصیل میں وقف ہو جائیں اور اس میں تخصص پیدا کریں، اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب نے جملہ علوم میں فی الجملہ دستگاہ حاصل کی تھی جو ان کے عہد میں مروج تھے مگر آخر کار فقہ کے ہو رہے، لیکن غیر فقہی علوم کے فہم و اختبار اور جانچ پرکھ کے بعد!

امام صاحب کی داستان اپنی زبان سے: (۲) ۔۔۔ دوسری روایت یحییٰ بن شیبان کی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا:۔

"میں ایسا آدمی تھا جسے "علم کلام" میں جدل و مناظرے سے بہرۂ وافر ملا تھا اس طرح ایک مدت گزر گئی۔ یہی علم تھا جس کے بل پر، میں مقابلہ کرتا اور دفاع کرتا۔

اصحاب جدل و خصومات کی بہت بڑی جماعت بصرہ میں موجود تھی۔ میں تقریباً بیس مرتبہ بصرہ اسی غرض سے گیا اور وہاں کم و بیش سال سال بھر قیام کیا۔ وہاں خارجیوں کے مختلف فرقوں مثلاً اباضیہ، صفریہ سے خوب خوب مقابلے اور مناظرے کیا کرتا ۔۔۔

میری نظر میں علم کلام تمام علوم عصریہ میں سب سے بہتر اور برتر تھا، میرا خیال تھا کہ یہ علم وہ ہے جو دین کی بنیاد و اساس پر گفتگو کرتا ہے۔

عمر کا ایک بڑا حصہ علم کلام کی بحثوں میں گزارنے کے بعد میں نے اپنا دل ٹٹولا اور

فکر شروع کی۔ دل نے کہا کہ آں حضرتؐ کے صحابہ کرامؓ اور تابعین جو گزر گئے ان سے کوئی ایسی بات نہیں چھوٹی جیسے ہم اب اپنے دور میں پاتے ہوں حالانکہ وہ ان چیزوں کے جاننے پر زیادہ قادر تھے، زیادہ رمز شناس تھے، حقائق امور سے کہیں زیادہ واقف تھے لیکن اس طرح کے مسائل کے بارے میں نہ انہوں نے منازعہ اور مجادلہ کیا، نہ غور و فکر، نہ بحث و گفتگو، بلکہ ان سے الگ ہی رہے اور پوری سختی و شدت کے ساتھ ان میں دخیل ہونے سے لوگوں کو منع کرتے رہے۔ البتہ وہ شرائع و ابواب فقہ کے سلسلہ میں ضرور غور و فکر کیا کرتے تھے اور اس بارے میں گفتگو کرتے تھے۔ باہم بیٹھ کر مذاکرہ بھی کرتے۔ ان مباحث سے متعلق لوگوں کو ابھارتے تھے، انہی مسائل کی انہیں تعلیم دیتے، ان کی طرف بلاتے اور ترغیب دیتے تھے ــــ وہ خود بھی فتویٰ دیتے اور دوسروں سے استفتاء کرتے تھے۔ سابقین الی الاسلام کا دور یعنی صدر اول اسی حال میں گزر گیا۔ بعد میں تابعین کرام بھی اسی نقش قدم پر چلے۔

جب یہ حالات ہم پر منکشف ہوئے، جو میں نے بیان کیے ہیں تو علم کلام کی منازعت کج بحثی اور غور و فکر سے میں نے دست کشی اور بے تعلقی اختیار کر لی، فقہ کی معرفت کو کافی سمجھا اور منہاج سلف کی طرف لوٹ پڑا، سلف کی راہ اختیار کی اور سلف کے علوم حاصل کرنے شروع کر دیے اور اہل معرفت کے ساتھ مجالست اختیار کی۔

میں نے دیکھا کہ جو لوگ کلامی مسلک اختیار کیے ہوئے ہیں اور اس میں مجادلہ کر رہے ہیں نہ تو ان کی وضع پرانے لوگوں کی سی ہے اور نہ اُن کا طریقہ صالحین کا ہے۔ میں نے دیکھا کہ ان کے دلوں میں سختی اور غلظت پائی جاتی ہے۔ ان لوگوں کو کتاب و سنت اور سلف صالح کے خلاف بات کہنے میں ذرا باک نہیں ہے نہ یہ ورع و تقویٰ کی نعمت سے بہرہ ور ہیں!"

:- (۳) ــــ تیسری روایت حضرت امام صاحب کے تلمیذ زفر بن ہذیل کی ہے وہ فرماتے ہیں:-

"میں نے امام ابوحنیفہؒ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ (ابتدا میں) میں علم کلام میں غور و فکر کیا کرتا تھا یہاں تک کہ اس فن میں مَیں نے اتنا بلند مرتبہ حاصل کر لیا کہ لوگ میری طرف انگلیاں اٹھانے لگے۔

ہم حماد بن ابی سلیمان کے حلقۂ درس کے قریب ہی بیٹھا کرتے تھے۔ ایک دن

ایک عورت آئی اور اس نے دریافت کیا کہ ایک مرد نے لونڈی سے نکاح کر رکھا ہے اب وہ اسے سنت کے مطابق طلاق دینا چاہتا ہے تو کتنی طلاقیں دے؟
میں نے کہا کہ حماد کے پاس جائیے اور واپسی پر مجھے بھی بتا کر جائیے۔ چنانچہ اس نے حماد سے سوال کیا تو انہوں نے کہا حیض وجماع سے پاک ہونے کی حالت میں اسے ایک طلاق دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ دو طہر گزر جائیں جب دوسرے طہر سے پاک ہو کر غسل کرے پھر اس سے نکاح حلال ہے۔ واپسی میں عورت نے مجھے یہ مسئلہ بتایا۔ میں نے کہا کہ اب مجھے علم کلام کی ضرورت نہیں ہے میں اٹھا اور حماد کے حلقۂ درس میں شریک ہو گیا۔ ان سے مسائل سننے لگا اور یاد رکھنے لگا جب دوسرے دن ان مسائل کا اعادہ کرتے تو وہ مجھے ازبر ہوتے اور دوسرے ساتھیوں سے بھول چوک ہو جاتی۔ یہ دیکھ کر حماد نے کہا کہ آئندہ سے صدر حلقہ میں میرے سامنے ابوحنیفہؒ کے سوا کوئی دوسرا شخص نہ بیٹھا کرے۔"

ہر سہ روایات میں توافق و تطابق: یہ تینوں روایتیں متعدد طرح سے مروی ہیں۔ ایجاز و اطناب کے لحاظ سے ان کے الفاظ میں اگرچہ اختلاف پایا جاتا ہے مگر بلحاظ معانی تینوں متفق ہیں۔

پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے مروجہ علوم میں استعداد حاصل کرنے کے بعد آغاز ہی سے علم فقہ اختیار کر لیا۔

دوسری دونوں روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے علم کلام سے دلچسپی لی، بعد ازاں اسے چھوڑا اور علم فقہ کی طرف مائل ہو گئے۔

مگر ان روایات میں تطبیق کچھ ایسی مشکل نہیں، پہلی روایت علم کلام کے تعلم اور مسائل کلامی میں مجادلہ و مناظرہ اور مناقشات کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس سے اشارۃً یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے علم کلام کی تحصیل کی اور دوسری دونوں روایتوں میں تصریح پائی جاتی ہے کہ امام صاحب علم کلام میں مجادلہ و مناظرہ کیا کرتے تھے اور اس میں لطف محسوس کیا کرتے تھے یہاں تک کہ مختلف فرقوں سے مناظرہ و مناقشہ کے لیے بصرہ تک تشریف لے جاتے۔

جو بات پہلی روایت سے اشارۃً سمجھی جاتی ہے۔ دوسری روایتوں میں وہ چیز صراحت کے

ساتھ مذکور ہے اور تینوں روایتیں اس پر متفق ہیں کہ بعد ازاں امام صاحب ہمہ تن فقہ کی تحصیل و تکمیل میں مشغول ہو گئے۔

امام صاحب اور علوم عصریہ: مندرجہ بالا تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کو وقت کے تمام علوم میں دسترس حاصل تھی، پہلے انھوں نے امام عاصم کی قرائت کے مطابق قرآن پاک حفظ کیا۔ علم حدیث، ادب و شعر اور نحو وغیرہا تمام علوم میں بقدر ضرورت مہارت حاصل کی، مسائل اعتقادیہ میں مختلف فرقوں کے ساتھ مجادلہ کیا، ان مناقشات کے لیے بصرہ تک پہنچے، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ جدل و پیکار کے لیے سال سال بھر مقیم رہتے، مگر آخر کار فقہ کے لیے وقف ہو گئے۔

اصولِ عقائد میں امتیاز: امام صاحب شروع میں بسلسلۂ اصول عقائد مصروف جدل و مناقشہ رہے حتیٰ کہ اس فن میں بڑا مرتبہ حاصل کر لیا، فہم اصولِ دین میں وہ ایک مستقل مسلک کے بانی بن گئے بلکہ واقعات سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ علم فقہ کی طرف ہمہ تن یکسو ہونے کے بعد بھی کبھی کبھی تیز نگ اٹھتی تو حسب ضرورت اصولِ دین میں مجادلہ بھی کر لیا کرتے۔

چنانچہ ایک دفعہ امام صاحب مسجد میں بیٹھے تھے کہ اچانک خوارج گھس آئے اور اُن کے حلقہ درس میں بیٹھ گئے،[۱] امام صاحب نے ان سے خوب بحث کی۔ اسی طرح بعض غالی شیعہ نے بھی آپ سے مباحثہ کیا

---

[۱] **خوارج سے امام صاحب کا مناظرہ**

ذیل میں ہم ایک مناظرہ نقل کرتے ہیں، یہ اس وقت کا ہے جب امام صاحب پورے طور پر فقہ میں معروف و منہمک ہو گئے تھے۔ مناظرہ کی بنیاد ارتکاب گناہ کبیرہ کا مسئلہ تھا، خوارج کا عقیدہ تھا کہ مرتکب گناہ کبیرہ کافر ہو جاتا ہے۔

چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ خوارج کا ایک گروہ امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔

ان لوگوں نے کہا:

"مسجد کے دروازے پر دو جنازے رکھے ہیں، ایک شرابی کا ہے جس کی موت کثرتِ شراب نوشی کے باعث ہوئی۔ دوسرا ایک زانیہ کا ہے جو حاملہ ہوئی اور خودکشی کر لی۔

امام صاحب نے سوال کیا: "یہ دونوں جنازے کس ملت کے لوگوں کے ہیں؟ کیا یہ یہودی تھے؟

خوارج نے جواب دیا: نہیں، یہودی تو نہیں تھے!

(باقی حاشیہ ص۴۵)

مگر آخر کار امام صاحب نے انہیں قائل کر لیا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴) امام صاحب نے دریافت فرمایا "تو کیا عیسائی تھے؟"
خوارج نے کہا "عیسائی بھی نہیں تھے"!

امام صاحب نے پوچھا "تو شاید مجوسی ہوں گے"؟

خوارج نے جواب میں کہا "مجوسی بھی نہیں تھے"!

امام صاحب نے استفسار کیا "تو آخر کس ملت کے فرد تھے یہ لوگ"؟

خوارج نے بتایا "یہ جنازے اس ملت کے لوگوں کے ہیں جو شہادتین ——— اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ ——— کی معترف ہے۔

امام صاحب نے ارشاد فرمایا "اچھا یہ بتاؤ کہ یہ شہادت ایمان کا کتنا حصہ ہے؟ آیا تیسرا، چوتھا، یا پانچواں؟

خوارج گویا ہوئے "ایمان کے اس طرح ٹکڑے اور حصے نہیں کیے جا سکتے"!

امام صاحب نے کہا "یہ بات ہے تو بتاؤ اس کلمہ شہادت کا ایمان کیساتھ کیا تعلق ہے؟ خوارج نے جواب دیا یہی تو ایمان ہے"!
امام صاحب نے اب کہا "جن لوگوں کو تم مسلمان سمجھتے ہو اور جنکے ایمان کا اقرار کرتے ہو پھر انکے بارے میں مجھ سے یہ سوال کیسا؟

اب خوارج نے کہا "اچھا یہ بات چھوڑ دیجئے، یہ ارشاد فرمائیے، یہ دونوں اہل جنت ہیں یا اصحاب دوزخ"؟
امام صاحب نے جواب دیا "تم کسی طرح نہیں سمجھتے تو میں ان دونوں کے بارے میں نبی اللہ ابراہیم کا قول دوہراؤں گا جو انہوں نے ان سے بڑے مجرموں کے بارے میں فرمایا تھا"!
فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ "!

یعنی: اے اللہ، جو میری پیروی کرے وہ میرا ہے، جو میری نافرمانی کرے تو بیشک مغفرت کرنیوالا اور رحم کرنیوالا تو ہے۔
اور میں ان دونوں (شرابی اور زانیہ) کے بارے میں نبی اللہ عیسیٰ کا قول بھی دہراؤں گا جو انہوں نے ان دونوں سے کہیں بڑے مجرموں کے لیے کہا تھا؛

ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم

یعنی، اے اللہ اگر تو ان پر عذاب کرے تو یہ تیرے ہی بندے ہیں اور اگر تو انکی مغفرت کردے تو بیشک تو غالب اور حکمت والا ہے۔
اور میں ان دونوں (شرابی اور زانیہ) کے بارے میں وہی کہوں گا جو نبی اللہ نوح نے کہی تھی، نوح کی قوم نے ان سے کہا تھا؛

کہ انؤمن لك واتبعك الارذلون؟ (باقی حاشیہ صفحہ ۴۶ پر)

یہ مناظرے اس دور کے ہیں جب امام صاحب کلیتہً فقہ کی طرف مائل ہو چکے تھے، مگر اصول عقائد میں بعض اوقات مجادلہ کے باوجود اپنے اصحاب اور مقربین کو بحث وجدل میں الجھنے سے منع فرمایا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنے صاحبزادے حمّاد کو علم کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا تو منع کر دیا۔ لوگوں نے کہا کہ حضرت آپ خود تو مناظرے کرتے ہیں اور ہمیں منع کرتے ہیں۔ اس پر امام صاحب نے جواب دیا:

> "مناظرہ کرتے وقت ہماری حالت تو یہ ہوتی تھی کہ گویا ہمارے سروں پر پرند بیٹھے ہیں۔ اس اندیشہ سے کہ کہیں ہمارا مدمقابل لغزش نہ کھا جائے اور تمہاری کوشش یہی صرف یہ ہوتی ہے کہ مدمقابل لغزش کھائے، جو دشمن اپنے مقابل کو مبتلائے لغزش کرنے کے لیے مناظرہ کرتا ہے گویا وہ اسے کفر میں مبتلا کرنا چاہتا ہے اور جو شخص کسی کو مبتلائے کفر کرنا چاہتا ہے وہ اپنے حریف سے پہلے خود کفر میں مبتلا ہو جاتا ہے[۱]۔"

خلاصۂ بحث: اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ــــ جیسا کہ مختلف روایات سے اشارۃً اور اکثر روایات سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے ــــ نے مسائل اعتقادیہ میں جدل کے ساتھ اپنی علمی زندگی شروع کی جسے آجکل علم کلام کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مختلف فرقوں کے ساتھ مجادلہ و مقابلہ کرتے رہے پھر آخرکار علم فقہ کی طرف مائل ہو گئے اور اپنی تمام فکری کوششوں کو اس کے لیے وقف کر ڈالا، اس اثنا میں بعض اوقات جب فکری مجبوری یا احقاق حق کی صورت پیش آتی تو عقائد میں بھی مجادلہ کر لیتے،

علم فقہ کی تحصیل: امام ابوحنیفہؒ مسائل کلامیہ کی کنہ و حقیقت تک پہنچنے کے بعد علم فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور وقت کے مشائخ کبار کے سامنے فن افتاء سے متعلق تحصیل شروع کی ان میں ایک استاد کو انہوں نے خاص کر لیا۔ اخذ و تخریج کے سلسلہ میں اسی سے کسب فیض و استفادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸) یعنی ہم (اشراف قوم) تم پر ایمان لے آئیں حالانکہ نیچ لوگ کے سوا تمہارا کوئی پیرو نہیں ہے؟"

اس کے جواب میں نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا، !

فما علی بما کانو یعملون ان حسابہم الا علی ربی لو تشعرون وما انا بطارد المومنین،

یہ سن کر خوارج نے ہتھیار رکھ دیے۔

[۱] مناقب ابوحنیفہ از ابن بزازی صفحہ ۱۲۱ ج ۱

کرتے رہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس طریق کو مفید محسوس کرتے تھے ان کا خیال تھا کہ گو طالب فقہ کو مختلف مشائخ سے استفادہ ضرور کرنا چاہیے اور اس ماحول میں زندگی بسر کرنا چاہیے مگر اسے کسی ایک ممتاز فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو جانا چاہیے جو دقیق مسائل میں رہنمائی کرے اور جس کے تخریج پر اعتماد کامل ہو۔ اس زمانہ میں کوفہ ـــــ اسی طرح فقہاء عراق کا مرکز بنا تھا جس طرح کہ بصرہ مختلف فرق کلامیہ اور اصول اعتقادیہ میں جدل و پیکار کرنے والوں کا دنگل تھا۔ اس فکری سوسائٹی کا ان پر بہت گہرا اثر تھا حتیٰ کہ وہ خود اس کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"میرے دن معدن علم و فقہ میں گزر رہے تھے، اہل علم کی مجالس میں بیٹھتا رہا اور وہاں کے فقہا میں سے ایک فقیہ کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔"

حماد کی شاگردی: چنانچہ امام صاحب نے حماد بن ابی سلیمان کی شاگردی اختیار کی اور فقہ کا علم ان سے حاصل کرنا شروع کیا، جب تک حماد اس جہاں سے گزر نہ گئے، امام صاحب نے ان کا دامن نہ چھوڑا۔

اس سلسلہ میں تین امور خاص طور پر توجہ طلب اور قابل غور ہیں :

:- (۱) ـــــ جب امام صاحب نے حماد کے حلقۂ درس کا التزام کیا اور علم فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت ان کی عمر کتنی تھی؟

:- (۲) ـــــ مسند درس پر جب متمکن ہوئے اُس وقت عمر کتنی تھی؟

:- (۳) ـــــ آیا حماد سے جو اتصال علمی قائم رکھا وہ بہ تمامہ انہی سے تھا، اور دوسرے سے استفادہ نہیں کیا؟ اور نہ فقہ حماد کے علاوہ کسی اور مسلک فقہی کا درس لیا؟

اب ہم علی الترتیب ان سوالات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

پہلا سوال کہ علم فقہ کی طرف متوجہ ہونے یا حماد کی شاگردی اختیار کرنے کے وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اس پر مبنی ہے کہ تدریس کی مسند پر جب وہ متمکن ہوئے تو اس وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ معلوم و معروف واقعہ ہے، جملہ روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابو حنیفہؒ حماد کی موت تک ان کے دامن علم سے وابستہ رہے پھر استاذ کی وفات کے بعد مستقل طور پر درس و تحبیس میں مشغول ہو گئے اور حماد کی موت کی وجہ سے جو خلا پیدا ہو گیا تھا اسے پُر کیا۔

حماد ۱۲۰ھ میں فوت ہوئے، گویا ان کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر چالیس برس کی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب نے درس کا کام مستقل طور پر چالیس سال کی عمر میں شروع کیا۔

جب جسمانی اور عقلی اعتبار سے وہ حد کمال کو پہنچ چکے تھے۔ اس سے قبل بھی تدریس میں مشغول ہوجانے کا خیال کئی مرتبہ ہُوا لیکن یہ ارادہ قوت سے عمل میں نہ آسکا۔

استاذ اور شاگرد کے تعلقات:

چنانچہ امام زفر سے مروی ہے کہ امام صاحب نے اپنے شیخ حماد سے اپنا ربطہ وصلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:۔

"میں دس سال تک ان کی صحبت میں رہا، پھر درس وتدریس کی خواہش ہوئی اور ارادہ کیا کہ استاذ سے الگ اپنا مستقل حلقۂ درس قائم کردوں، ایک روز شام کو یہ عزم لے کر اپنے مکان سے نکلا کہ آج تو بس یہ کام شروع کر ہی دوں گا، مگر مسجد میں داخل ہوتے ہی جب استاذ پر نظر پڑی تو دل نے گوارا نہ کیا کہ ان سے الگ ہوجاؤں، چنانچہ پھر جا کر ان کی مجلس میں بیٹھ گیا۔

اسی رات بصرہ سے ان کے رشتہ دار کی خبر مرگ آئی جس کا ان کے سوا کوئی وارث نہ تھا، چنانچہ انہوں نے مجھے اپنا قائم مقام بنایا، اور خود بصرہ روانہ ہوگئے وہ رخصت ہوتے ہی تھے کہ میرے پاس ایسے مسئلے لائے گئے، جن کے بارے میں ان سے میں نے کچھ نہیں سُنا تھا، میں جواب دیتا رہا مگر ساتھ ہی ان جوابات کو قلمبند بھی کرتا رہا۔ جب وہ واپس آئے تو سارے مسائل، جن کی تعداد ساٹھ کے قریب تھی، ان کے حضور میں پیش کیے۔ انہوں نے چالیس کے جوابات میں میرے ساتھ اتفاق کیا اور باقی میں سے اختلاف کا اظہار فرمایا۔ اس روز سے میں نے قسم کھالی کہ جب تک یہ وفات نہیں پاجاتے ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا۔ چنانچہ جب تک ان کی وفات نہیں ہوگئی میں نے اُن سے علیحدگی نہیں اختیار کی"[1]

یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام صاحب ۱۸ سال تک حماد کے ساتھ رہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:۔

"میں بصرہ پہنچا تو میرے دل میں یہ زعم تھا کہ جو سوال بھی مجھ سے کیا جائے گا اس کا جواب بہ آسانی دے سکوں گا۔ مگر جب لوگوں نے مجھ سے اس طرح کے سوالات کیے جن کا جواب دینا میرے بس سے باہر تھا تو میں نے اپنے دل میں عہد کر لیا کہ حماد کی وفات

---

[1] تاریخ بغداد ص۳۳۳ ج ۱۳

تک ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا، چنانچہ اٹھارہ سال تک میں ان کی صحبت میں رہا۔"

جب واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب اٹھارہ سال تک حماد کی صحبت میں رہے اور حماد کی موت کے وقت ان کی عمر چالیس برس کی تھی تو گویا جب انہوں نے حماد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا تو ان کی عمر بائیس سال کی تھی، چالیس سال کی عمر تک پڑھنے کے بعد انہوں نے مستقل طور پر تدریس کا مشغلہ اختیار کر لیا اور اپنا مستقل حلقہ بنا کر بیٹھ گئے۔

امام صاحب کے اساتذہ کی تعداد: اب رہا یہ سوال کہ کیا اس مدت میں کلیتہً حماد سے وابستہ رہے اور کسی دوسرے سے استفادہ نہیں کیا تو ان کی زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اتصال کلیتہً نہ تھا کہ اس مدت میں کسی دوسرے سے مستفیض نہ ہوئے ہوں بلکہ اکثر مرتبہ حج کو تشریف لے جاتے اور وہاں مکہ مدینہ کے مشائخ سے ملاقاتیں کرتے ان کی اکثریت تابعین کرام پر مشتمل تھی۔ یہ ملاقاتیں خالص علمی قسم کی ہوتی تھیں یعنی ان سے احادیث روایت کرتے، علم وفقہ میں مذاکرات جاری رکھتے، ان کے طرق استنباط حاصل کرتے۔ چنانچہ اخبار وتاریخ میں ان کے مشائخ کی جو تعداد بیان کی گئی ہے وہ بہت زیادہ ہے۔

امام کے شیعہ مشائخ: امام صاحب نے جن مشائخ سے روایت و مدارست کی ہے وہ مختلف فرقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ انہوں نے ائمۂ شیعہ میں سے حضرت زید بن علی زین العابدین اور حضرت جعفر الصادق اور حضرت عبداللہ بن حسن بن حسن ابو محمد المعروف بہ نفس الزکیہ سے بھی استفادہ کیا بلکہ بعض کیسانی مشائخ سے بھی مستفیض ہوتے رہے جو "رجعت" کے قائل ہیں جیسا یہ تفصیل امام کے شیوخ پر گفتگو کے وقت زیر بحث آئے گی۔

فقہ صحابۂ اجل کی تحصیل: اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ گو امام صاحب اپنے استاذ حماد کے دامن علم سے مستقلاً وابستہ رہے، مگر دوسرے فقہاء اور محدثین سے بھی استفادہ کرتے رہے جہاں کہیں تابعین کا پتہ چلتا وہیں پہنچ جاتے خصوصاً وہ تابعین جنہیں صحابۂ کرام سے براہ راست شرف اتصال حاصل تھا اور جو فقہ و اجتہاد میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے چنانچہ امام صاحب خود فرماتے ہیں:۔

"میں نے فقہ عمرؓ، فقہ علیؓ، فقہ عبداللہ بن مسعودؓ اور فقہ ابن عباسؓ، ان کے خصوصی اصحاب اور تلامذہ سے حاصل کی۔"[1]

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ بغداد ص ۳۳۴ ج ۱۳

اگر امام صاحب کی دراست صرف حماد ہی تک محدود ہوتی اور وہ صرف انہی سے وابستہ رہے ہوتے تو کیونکر ممکن تھا کہ فقہ صحابہ تک ان کی دسترس ہوتی ؟

امام صاحب مسند تدریس پر : چالیس سال کی عمر میں امام صاحب اپنے شیخ حماد کی جگہ کوفہ کی مسجد میں مسند تدریس پر متمکن ہوئے، جو قضایا پیش ہوتے، یا مسائل دریافت کیے جاتے ان کا درس اپنے شاگردوں کو دینے لگے۔ وہ اشباہ کا اشباہ سے اور مثال کا مثال سے قیاس عقل مستقیم اور منطق قویم کی مدد سے کرتے، یہاں تک کہ انہوں نے وہ طریق فقہی وضع فرمایا جس سے حنفی مذہب مشتق ہے۔

اس موقع پر اس تفصیل کی ضرورت نہیں کہ ان کے علم کا مایۂ تکوین کیا تھا نہ ہم ان نتائج پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں جو اس سے حاصل ہوئے، کیونکہ یہ بحث شرح و تفصیل کے ساتھ اپنے مقام پر آرہی ہے۔

ہم اس جگہ صرف امام صاحب کی زندگی اور اس کے متعلقات سے بحث کرنا چاہتے ہیں یعنی سردست زیر بحث موضوع ان کی شخصیت ہے اور آگے چل کر ان کے علمی فن سے بحث کریں گے جو ان کی شخصیت کے لیے بمنزلہ لباس کے تھا پھر ان ہر دو امور کے نتائج پر بحث کریں گے یعنی ان کی ذات علم کیا تھی انہوں نے کون سے اشجار لگائے تھے، جن کے ثمرات سے بعد کی نسلیں متمتع ہوئیں اور بہت سے امصار میں لوگوں کے لیے تخریج و فقہ کے دروازے کھل گئے۔

امام صاحب کی زندگی کے دو نمایاں پہلو : اب ہم امام صاحب کی زندگی کے دو پہلو تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ ان تمام چیزوں کی وضاحت ہو جائے جو ان کی شخصی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی تھیں وہ دو پہلو یہ ہیں :۔

:۔ (۱) ـــــ امام کی معیشت اور ان کے ذرائع و مصادر رزق ،

:۔ (۲) ـــــ امام صاحب کی حیات عامہ کا موقف، یعنی وہ حوادث، جو ان کے عہد میں رونما ہوئے اور ان کی زندگی پر اثر انداز ہوئے ،

امام صاحب کی معیشت اور وسائلِ حیات

جود و سخا، نفع حلال، ناداروں کے ساتھ رعایت و مروّت

ہم بتا چکے ہیں کہ استنباط تاریخی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام صاحب نے دولت مند گھرانے میں آنکھیں کھولیں، ان کے والد اور دادا کاروباری اور تاجر پیشہ لوگ تھے۔ ظن غالب یہ ہے کہ یہ حضرات خز (ریشم) کی تجارت کیا کرتے تھے۔ یہ تجارت ایسی تھی کہ تاجر کے گھر میں برسنے لگتا تھا۔

ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ امام صاحب کو یہ تجارت ورثہ میں ملی تھی۔ بلوغ و شعور کی منزل پر پہنچتے ہی منڈی میں ان کی آمد و رفت شروع ہو گئی۔ علم کی لو اس وقت تک نہیں لگی جب تک امام شعبی نے انہیں اس طرف متوجہ کرتے ہوئے یہ صلاح نہیں دی کہ علماء کی مجلس میں اٹھا بیٹھا کریں اور ان کی باتیں گوشِ ہوش سے سنا کریں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کے بعد امام صاحب نے تجارت سے قطع تعلق کر لیا یا تحصیلِ علم کے ساتھ کاروبار بھی جاری رکھا؟

جملہ روایتیں اس امر پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کاروبار ترک نہیں کیا۔ بلکہ مرتے دم تک تجارت کرتے رہے۔ یہ روایت بھی ہے کہ امام صاحب کا ایک آڑھتی تھا جو استمرارِ طلب علم، خدمتِ فقہ اور روایت حدیث میں ان کا معاون تھا[1]۔ کیونکہ جمیع رواۃ اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب تاجر پیشہ تھے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ فقہ و دین کی خدمت کے لیے وقف ہو گئے تھے بیک وقت یہ

---

[1] بعض تذکروں میں اس شریک کا نام حفص بن عبدالرحمٰن مروی ہے ملاحظہ ہو المناقب للموفق ص۲۱۱ ج ۱ (مترجم)

دونوں چیزیں اس طور پر ممکن ہیں کہ کسی امین آدمی کو ان کا شریک کار تسلیم کیا جائے جو بازار آنے جانے سے انہیں بے نیاز رکھتا اور کاروبار کے اتار چڑھاؤ سے باخبر رکھتا ہو یہی حال ان دوسرے علماء کا تھا جو علم و تجارت کا رشتہ ساتھ ساتھ نباہتے تھے۔ جیسے واصل بن عطاء رئیس فرقۂ معتزلہ، یہ امام صاحب کے معاصر بھی تھے اور ہم سن بھی۔ اور امام صاحب کی طرح فارسی نژاد بھی، ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تجارت پیشہ تھے اور ان کا ایک سسرالی رشتہ دار شریک کار تھا۔ جو امانت دار تھا اور ان کی طرف سے کاروبار چلایا کرتا تھا اور واصل درس و تدریس اور مخالفین اسلام کے حملوں کو رد کرنے میں مشغول رہتے تھے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کا تاجر ہونا اور اس کے ساتھ علمی خدمات بھی سرانجام دینا ذرا بھی باعثِ تعجب نہیں ہے۔

امام صاحب کے صفات اربعہ: امام ابوحنیفہ بحیثیت تاجر ہونے کے چار اوصاف سے متصف تھے جن کا تعلق لوگوں سے تجارتی اور کاروباری معاملات سے تھا۔ ان صفات کے باعث وہ تجارت پیشہ لوگوں کے لیے بھی نمونۂ کامل تھے۔ جس طرح علماء کے درمیان امتیازی شان کے مالک تھے، وہ صفاتِ اربعہ حسبِ ذیل ہیں:۔

:۔ (۱) ــــ طبیعت کا استغناء اور حرص و طمع سے نفرت، شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے دولت مند گھرانے میں پرورش پائی تھی اور فقر و تنگ دستی کی ذلت سے ناآشنا تھے۔

:۔ (۲) ــــ بے انتہا امانت دار تھے اور دیانت داری کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اپنے نفس پر ہر طرح کی سختی روا رکھتے تھے۔

:۔ (۳) ــــ طبیعت میں سماحت تھی اور بخل کے میل کچیل سے پاک و صاف تھے۔

:۔ (۴) ــــ حد درجہ متدین، زاہد اور عبادت گذار تھے۔ دن کو روزہ رکھتے اور رات کو قیام کرتے تھے۔

کاروباری زندگی کے چند دلچسپ واقعات: یہ ہیں وہ صفات جن کا مجموعی حیثیت سے ان کے تجارتی معاملات پر گہرا اثر پڑا اور وہ تاجروں میں انوکھی وضع کے تاجر نظر آنے لگے، یہاں تک کہ بعض نے تجارتی معاملات میں انہیں حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ گویا امام صاحب حضرت ابوبکرؓ کے منہاج پر رہروی کرتے تھے اور خرید و فروخت میں کبھی بھی دیانتداری کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ ایک عورت فروخت کے لیے ریشمی پارچہ امام صاحب کے پاس لائی، امام صاحب نے قیمت دریافت کی تو اُس نے سو کی رقم بتائی، امام صاحب نے کہا ہے یہ مال زیادہ قیمت کا ہے اس نے سوا اور بڑھا دیئے، اسی طرح وہ ایک ایک سو بڑھاتی گئی، حتیٰ کہ چار سو تک پہنچ گئی۔

امام صاحب نے فرمایا "یہ چار سو سے بھی زیادہ کا ہے"۔

وہ کہنے لگی آپ میرا مذاق اڑاتے ہیں؟

امام صاحب نے فرمایا "کسی دکاندار کو بلاؤ جو اس کی قیمت آنکے"۔

چنانچہ وہ ایک شخص کو لے آئی اور اس نے وہ پارچہ پانچ سو میں خرید لیا۔[۱]

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب خریدار ہونے کی صورت میں بھی بائع کے نفع نقصان کا خیال رکھتے تھے اور موقع پاکر اسے لوٹنا پسند نہیں کرتے تھے بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کی خیرخواہی و رہنمائی کرتے تھے[۲]

اگر خریدار نادار یا دوست ہوتا تو لےتامل اپنا نفع چھوڑ دیتے یا نفع میں سے کچھ بطور کمیشن کے دے دیتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ ایک عورت آئی اور کہنے لگی کہ میں نادار ہوں دیانت داری کے ساتھ یہ کپڑا جتنے کا آپ کو پڑا ہے اتنے میں دے دیجیے۔

امام صاحب نے فرمایا "اچھا چار درہم دے دو"۔

وہ کہنے لگی "میں بڑھیا ہوں میرا مذاق نہ اڑائیے"۔

امام صاحب نے ارشاد فرمایا:۔

"بڑی بی! دو کپڑے میں نے خریدے تھے ایک کپڑا اصل لاگت سے چار درہم کم پر بیچ ڈالا اس لیے یہ کپڑا چار درہم میں پڑا ہے"۔

---

[۱] الخیرات الحسان ص۴۴

[۲] امام صاحب نے بازار سے قطع تعلق نہیں کیا تھا کی نے مناقب میں ان کی روزمرہ کی زندگی کے حالات بیان کیے ہیں اس میں وہ بروایت یوسف بن خالد السمتی لکھتے ہیں۔

سنیچر کے دن امام صاحب مجلس درس میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور بازار جاتے بلکہ اس روز اپنی خانگی ضروریات میں مشغول رہتے اور چاشت کے وقت سے لیکر ظہر تک بازار میں دکان پر بیٹھتے، جمعہ کے دن اپنے تمام اصحاب کی دعوت کرتے اور انہیں مختلف قسم کے کھانے کھلاتے۔ ملاحظہ ہو المناقب للمکی ص ۲۰۶ ج ۲

اسی طرح ایک دوست کو ایک خاص قسم اور رنگ کے خز کی ضرورت پیش آئی۔ وہ امام صاحب کے پاس یہ غرض لے کر آیا۔ امام صاحب فرمانے لگے "ذرا صبر کرو کوئی اس قسم کا کپڑا آ گیا تو تمہارے لیے خرید لوں گا۔"

چنانچہ ایک ہفتہ بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ وہ کپڑا آ گیا۔ وہی دوست دوبارہ آیا تو امام صاحب نے فرمایا "میاں! تمہاری ضرورت پوری ہو گئی ہے" اور کپڑا نکال کر دے دیا، اس دوست نے پوچھا "کتنے کا ہے؟" کہنے لگے "صرف ایک درہم کا۔" وہ دوست کہنے لگا "مجھے آپ کے بارے میں یہ گمان نہیں تھا کہ آپ میرا مذاق اڑائیں گے۔"

امام صاحب نے فرمایا: "میں نے مذاق نہیں اڑایا، اصل بات یہ ہے کہ میں نے بیس اشرفی اور ایک درہم میں دو کپڑے خریدے تھے۔ ان میں سے ایک کپڑا بیس اشرفی میں بیچ ڈالا اس لیے یہ ایک درہم میں رہ گیا۔"[1]

بلاشبہ اس کاروبار میں عطا بھی شامل ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ کاروبار کا لباس بخشش و عطا نے پہن کر بیع و شرا کی صورت اختیار کر لی ہے، دراصل تجارت نہیں ہے۔ کچھ بھی ہو اس عظیم الشان تاجر کی دیانت و عقل، اور وفا پرستی اور سیرت و کردار کا عکس نظر آجاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا دل کتنا سخی تھا!

ورع و تقویٰ اور شبہات سے دوری: ہر وہ چیز جس میں گناہ کا شائبہ بھی نظر آتا امام صاحب اس سے دور رہتے، اگر کسی حال میں گناہ کا ظن و وہم بھی ہو جاتا تو اس سے دست بردار ہو جاتے اور فقراء اور محتاجوں کو دے ڈالتے۔

مروی ہے کہ انہوں نے اپنے شریک کار حفص بن عبدالرحمٰن کو کچھ تجارتی سامان دے کر بھیجا اور بتا دیا کہ اس میں ایک کپڑا عیب دار ہے، اسے جب فروخت کرنا تو یہ عیب کھول کر ضرور بیان کر دینا۔ حفص نے سامان تو فروخت کر دیا مگر وہ عیب بتانا بھول گئے۔ امام صاحب کو یہ معلوم ہوا تو اس سامان کی تمام قیمت صدقہ کر دی۔[2]

نفع مند تجارت: اس تورع اور نفع حلال پر اکتفاء کے باوجود خوب خوب نفع کماتے، اور اس نفع کا بڑا حصہ مشائخ اور محدثین پر خرچ کر ڈالتے۔ تاریخ بغداد میں مذکور ہے:۔

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۲ ج ۱۳

[2] تاریخ بغداد ص ۳۵۸ ج ۱۳

"امام صاحب سالانہ منافع جمع کرتے رہتے پھر اس رقم سے شیوخ اور محدثین کی ضروریات زندگی لباس، خوراک اور دوسری چیزیں خریدتے پھر جو اشرفیاں بچ جاتیں وہ ان شیوخ اور محدثین کو دے ڈالتے اور ان سے کہتے: یہ روپے اپنی ضروریات میں صرف کیجیے اور خدا کے سوا کسی کا شکر نہ ادا کیجیے، کہ میں نے آپ کو اپنے مال میں سے کچھ نہیں دیا، یہ تو محض خدا تعالیٰ کا فضل ہے"[1]

علماء کے وقار کا خیال: اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے تجارتی نفع سے علماء کے وقار کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کی ضروریاتِ زندگی پوری کرتے اور چاہتے کہ علم ہر قسم کی بخشش و عطا سے بے نیاز رہے۔

امام صاحب اس بات کا پورا خیال رکھتے کہ ان کا ظاہر و باطن ایک ہو۔ عمدہ لباس پہنتے۔ یہاں تک کہ ان کا ایک کمبل تیس اشرفی کا ہوتا، بڑے ٹھاٹھ سے رہتے، خوشبو لگاتے۔ قاضی ابویوسف کہتے ہیں کہ امام اپنے تسمے تک کا خیال رکھتے۔ چنانچہ ان کے جوتے کا تسمہ تک کبھی ٹوٹا ہوا نظر نہیں آیا۔

اپنے متعارفین کو لباس وغیرہ کے اہتمام کی ترغیب دیتے۔ مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ اپنے ایک ہمنشین کے بدن پر بوسیدہ کپڑے دیکھے، اس سے کہا ذرا ٹھہرے رہو۔

جب مجلس برخاست ہو گئی اور وہ اکیلا رہ گیا تو اس سے کہا "مصلیٰ اٹھائیے اور جو مال اس کے نیچے پڑا ہے لے لیجیے"۔ اس شخص نے مصلیٰ اٹھا کر جو دیکھا تو ایک ہزار درہم تھے۔ امام صاحب نے کہا "یہ دراہم لے جائیے اور اپنی حالت درست کیجیے"۔ اس شخص نے کہا "میں خوش حال آدمی ہوں اور خدا کا دیا ہوا بہت کچھ ہے، مجھے ان دراہم کی ذرا بھی ضرورت نہیں ہے"۔

حضرت امام صاحب نے فرمایا "کیا تم نے یہ حدیث نہیں سنی؟

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اَنْ یُرٰی اَثَرُ نِعْمَتِہٖ عَلٰی عَبْدِہٖ: اللہ تعالیٰ کو یہ بات محبوب ہے کہ اس کی نعمتوں کا اثر بندے پر نظر آئے۔

پس تمہیں چاہیے کہ اپنی حالت سنوار کر رکھو تاکہ تمہیں دیکھ کر تمہارے دوست کو صدمہ نہ ہو"[2]

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۶۰ ج ۱۳

[2] الخیرات الحسان ص ۶۱

امام ابو حنیفہ میدان سیاست میں

امام زید بن علی کی پُرجوش حمایت اور اس کی پاداش

وقت کی انقلابی تحریکیں

امام صاحب کی حیات گرامی کے اب ایک ایسے اہم پہلو پر ہم روشنی ڈالنا چاہتے ہیں جو ان پر حد درجہ اثر انداز ہوا، اور وہ ہے وقت کی انقلابی تحریکوں سے متعلق امام صاحب کا موقف اور ان تحریکوں میں ان کا حصہ یعنی یہ کہ ان انقلابی تحریکوں کے بارے میں ان کی روش کیا تھی؟ ان تحریکوں کے جو لوگ علمبردار تھے ان کے ساتھ امام صاحب کا کیا معاملہ تھا؟ وہ خود ان تحریکوں سے کس حد تک متاثر ہوئے، اور علمبرداران انقلاب کا ساتھ انہوں نے کس حد تک اور کس منہج سے دیا؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وقت کی حکومت کے ساتھ ان کے ربط و تعلق کی نوعیت کیا تھی؟

یہ مبحث ہماری گفتگو کا خاص حصہ ہے، ضروری ہے کہ امام صاحب کی زندگی پر اس کے اثرات جتنے گہرے تھے، اسی اہتمام کے ساتھ یہ داستان بیان کی جائے، ابتلاء اور محن کا جو دور امام صاحب کی زندگی کے خاتمہ کا سبب بنا، وہ امام صاحب کی ذات سے اسی طرح وابستہ ہے، جیسے مسبّب، سبب سے نتائج، مقدمات سے، اور آثار، موثرات سے، بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب پر جو آفات و مصائب اور آلام نازل ہوئے، وہ تمام تر اسی کا نتیجہ ہیں۔

زمانہ کی نیرنگیاں: امام نے زندگی کے ۵۲ سال اموی دور میں گزارے اور ۱۸ سال عہد عباسی میں۔

امام صاحب نے دونوں حکومتوں کا زمانہ پایا، انہوں نے اپنی چشم تماشا سے امویوں کا

جاہ و جلال اور دبدبہ و طنطنہ بھی دیکھا، پھر زوال و انحطاط اور ادبار و انقراض بھی۔ اسی طرح انہوں نے دولت عباسیہ کا وہ دور بھی دیکھا جب وہ ایک زیر زمین تحریک کی شکل میں فارس کے دیار و امصار میں سرایت کر رہی تھی۔ پھر اسے اس حالت میں بھی دیکھا جب وہ چشم نگراں سے بچ کر بال و پر پیدا کر رہی تھی۔ اس کے بعد وہ دور بھی دیکھا جب وہ ایک پرزور تحریک بن کر اموئیوں پر غلبہ حاصل کر کے ان کے کمزور ہاتھ سے اقتدار و اقتدار کی باگ چھین رہی تھی اور لوگوں کو خالص دین نبوی کا یقین دلا رہی تھی۔ کیونکہ خلفائے عباسی آنحضرتؐ کے عزیز قریب تھے اور اس کے بعد ترغیب و ترہیب سے لوگوں کو سر جھکانے پر مجبور کرتے بھی دیکھا!

علویوں سے امام صاحب کی دلی ہمدردی: امام صاحب نے یہ سارے انقلابات اپنی آنکھوں سے دیکھے' لامحالہ وہ ان سے متاثر بھی ہوئے۔ اگرچہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ امام صاحب نے کسی انقلابی جماعت کے ساتھ برملا خروج کیا تحقیق سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ علویوں نے جب پہلی مرتبہ بنی امیہ کے خلاف خروج کیا تو امام صاحب اس وقت بھی دل سے علویوں کے ساتھ تھے، پھر جب علویوں نے دوبارہ عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تو اس وقت بھی ان کی دلی ہمدردیاں علویوں ہی کے ساتھ تھیں۔ وہ بنی امیہ کو کسی طرح بھی شرعی یا دینی لحاظ سے سلطنت کا حقدار یا اہل نہیں سمجھتے تھے۔ مگر نہ انہوں نے تلوار اٹھائی نہ عملی بغاوت ہی کی ہو سکتا ہے وہ بغاوت کا ارادہ رکھتے ہوں اور مناسب حالات کے منتظر ہوں۔

امام زید بن علی کی حمایت: مروی ہے کہ جب زید بن علی زین العابدین نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف سنہ ۱۲۱ھ میں خروج کیا تو امام صاحب نے فتویٰ دیا کہ:-

خُرُوْجُہٗ یُضَاھِیْ خُرُوْجَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَوْمَ بَدْرٍ۔

"زید کا خروج بدر میں آں حضرتؐ کی جنگ سے مشابہ ہے"!

اس پر لوگوں نے اعتراض کیا "پھر آپ کیوں پیچھے رہ گئے؟ اور ان کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟" جواب میں امام صاحب فرمانے لگے:

"مجھے لوگوں کی امانتوں کے بار نے روک لیا۔ میں نے وہ امانتیں ابن ابی لیلیٰ کے سپرد کرنے کی کوشش کی مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ تو مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں جہالت کی موت نہ مر جاؤں"۔

ایک دوسری روایت میں حضرت امام صاحب کی طرف سے عدم خروج کے متعلق یہ عذر بھی بیان کیا گیا ہے کہ معترضین کا جواب دیتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا:

"اگر میں جانتا کہ لوگ زید کا ساتھ نہیں چھوڑ دیں گے جیسا کہ ان کے والد کا ساتھ بھی چھوڑ دیا تھا تو میں ضرور ان کے ساتھ جہاد میں شریک ہو جاتا کیونکہ وہ امام برحق ہیں البتہ میں ان کی مالی امداد ضرور کروں گا۔"

چنانچہ اس کے بعد امام صاحب نے زید کی خدمت میں دس ہزار درہم بھیجے اور پیام رساں سے کہا کہ ان کی خدمت میں میرا عذر پیش کر دینا۔

امام زید کے ساتھ جہاد میں عدم شرکت کا سبب: ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اموی حکومت کے خلاف شرعاً بغاوت و خروج جائز سمجھتے تھے بشرطیکہ امام زید بن علی جیسا امام عادل اس کی قیادت کرے نیز یہ کہ امام صاحب تلوار لے کر مجاہدین کے ساتھ شامل ہونا بھی چاہتے تھے مگر ان دونوں روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کو حسن نتائج کے متعلق اندیشہ تھا، وہ سمجھتے تھے کہ یہ اقدام تو برحق ہے مگر مؤیدین اور اس تحریک پر پورا ایمان رکھنے والوں کے فقدان کے باعث صحیح نتائج حاصل نہیں ہونگے۔ اس کے باوجود بھی نہیں چاہتے تھے کہ اس کے مخالفین میں شمار ہوں، اس لیے مالی اعانت کی تاکہ ان کی تائید کا یقین ہو جائے۔ اور ویسے مال بہرحال ایک قوت ہے!

اپنے عدم خروج کے وجوہ بیان کرتے ہوئے امام صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ بہانہ سازی نہیں ہے جو جہاد سے بیٹھ رہنے کے سلسلہ میں انھوں نے اختیار کی ہو، کہ وہ تلوار کے دھنی نہیں تھے اور نیزہ و سناں کے ماہر نہیں تھے۔ ہم امام صاحب کے متعلق ان باتوں کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کیونکہ وہ ان لوگوں میں نہ تھے جن کا باطن ان کے ظاہر کے خلاف ہوا کرتا ہے، دل میں کچھ ہو اور ظاہر کچھ۔ انھوں نے تو زندگی کو ہلاکتوں میں ڈال دیا تھا اور اس راہ میں جو مصائب پیش آئے نہایت دلیری، حوصلے اور صبر و ضبط کے ساتھ انہیں برداشت کیا، نہ اس راہ میں کبھی کمزوری دکھائی اور نہ کبھی سستی سے کام لیا۔

امام زید کی شہادت اور علوی تحریک: ۱۲۲ھ میں امام زید کے شہید ہونے سے یہ تحریک انقلاب و بغاوت ختم ہوگئی۔ ان کے بعد ان کے

---

[۱] المناقب لابن البزازی ص ۵۵ ج ۱

بیٹے یحییٰ نے بہ مقام خراسان ۱۲۵ھ میں خروج کیا مگر انہیں بھی شہید کر دیا گیا۔ پھر ان کے بعد اپنے آبا کا حق حاصل کرنے کے لیے عبداللہ بن یحییٰ میدان میں آئے، انھوں نے یمن میں بنو امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کے سپہ سالار سے مقابلہ کیا مگر ۱۳۰ھ میں اپنے بزرگوں کی طرح جامِ شہادت انھوں نے بھی نوش کیا۔[1]

امام زید سے امام ابوحنیفہ کی عقیدت: آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں امام زید کی کس درجہ منزلت تھی، حتیٰ کہ ان کے خروج کو بدر کے دن آنحضرتؐ کے خروج سے تشبیہ دینے میں بھی انھوں نے تامل نہیں کیا۔ علم و فضل اور خلق و دین کے لحاظ سے بھی انہیں حد درجہ عزیز و محترم رکھتے تھے۔ انہیں امام برحق سمجھا اور ان کی مالی امداد بھی کی تاکہ جہاد سے پیچھے رہنے والوں میں شمار نہ ہوں۔

وہ امام زید کو امویوں کی تلوار سے قتل ہوتا دیکھتے ہیں پھر یہ بھی دیکھتے ہیں کہ زخم برابر رس رہے ہیں، اُن کے بعد اُن کے صاحبزادے اور پھر ان کے پوتے شہید ہوتے ہیں، ان واقعات نے امام صاحب پر گھٹن کی کیفیت طاری کر دی، لیکن یہ کیسے ممکن تھا کہ ان ہوش ربا مظالم کا تذکرہ ان کی زبان پر نہ آتا اور ان مظالم کے بیان سے وہ خاموش رہتے؟

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ علماء کی زبان بعض اوقات شمشیر خارا شگاف سے زیادہ کام کرتی ہے۔ اس کی دھار تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوتی ہے اور ضرب، ضربِ شمشیر سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔

چنانچہ بنی امیہ اور عراق میں ان کے گورنر کی طرف سے ۱۳۰ھ میں جو کچھ ہوا ان واقعات سے اس دعوے کی پوری تائید ہوتی ہے۔

مناقب ابی حنیفہؒ للمکی اور مناقب و تاریخ کی دیگر کتابوں میں یہ واقعہ درج ہے کہ یزید بن عمر بن ہبیرہ نے جو مروان بن محمد (بنی امیہ کا آخری خلیفہ) کی طرف سے عراق کا گورنر تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کو طلب کیا تاکہ انہیں قاضی یا خزانے کا نگران مقرر کرے۔

ابن ہبیرہ اس عہدہ کی پیش کش سے امام ابوحنیفہؒ کا امتحان کرنا چاہتا تھا کہ حکومت کے کس حد تک وفادار ہیں اور آلِ علیؑ کی نصرت و حمایت نیز متعلق حکومت وقت تک جو اطلاعات پہنچی ہیں وہ کہاں تک درست ہیں۔ کیونکہ ان دنوں عراق و خراسان میں حالات دگرگوں ہو چکے تھے اور آئے دن

---

[1] ملاحظہ ہو الکامل لابن الاثیر ج ۵ صفحہ ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰

فارس کے علاقوں پر بنوعباس قابض ہو رہے تھے اور گردوپیش سے بنوامیہ کا اقتدار ختم ہو رہا تھا۔ چنانچہ مکی اپنے المناقب میں متعدد رواۃ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

منصب کی پیش کش اور امام صاحب کا انکار: "بنوامیہ کے دور میں ابن ہبیرہ کوفہ کا گورنر تھا،

اس زمانے میں عراق فتنوں کا گہوارہ بنا ہوا تھا، اس نے فقہائے عراق کو اپنے آستانے پر طلب کیا جن میں ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور داؤد بن ابی ہند بھی شامل تھے، چنانچہ ان سب کو اپنے دربار میں اس نے منصب عطا کیے۔ امام ابوحنیفہ کو بھی بلایا اور سرکاری مہران کے سپرد کرنے کا ارادہ کیا تاکہ جو کوئی حکم نافذ ہو اور خزانہ سے کوئی مال برآمد ہو وہ سب امام صاحب ہی کی نگرانی میں ہو اور انہی کے ہاتھ کے نیچے سے نکلے مگر امام صاحب نے انکار کر دیا، ابن ہبیرہ نے قسم کھائی کہ اگر وہ یہ عہدہ قبول نہیں کریں گے تو سزائے تازیانہ دی جائے گی۔

امام صاحب کی تفہیم کیلئے فقہاء کی کوشش اور امام کا انکار: اب مذکورہ بالا فقہا نے امام صاحب کو سمجھانا شروع کیا اور کہا:۔

"ہم لوگ آپ کو خدا کا واسطہ دیتے ہیں کہ اپنے تئیں ہلاکت میں نہ ڈالیے ہم لوگ آپ کے بھائی ہیں اور حکومت سے تعلق کو ہم میں سے ہر ایک ناپسند کرتا ہے مگر اس وقت قبول کر لینے کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا!"

امام صاحب نے انہیں جواب دیا:۔

"اگر یہ شخص مجھ سے چاہے کہ اس کے لیے واسط شہر کی مسجد کے دروازے گنا کروں تو میں یہ بھی نہیں کروں گا۔ پھر میں اس کی یہ پیش کش کیسے قبول کر سکتا ہوں جس میں وہ کسی کی گردن زدنی کا حکم دے گا اور میں فرمان تحریر کر کے اس پر مہر لگاؤں گا۔

اس پر ابن ابی لیلیٰ نے ساتھیوں سے صرف اتنا کہا:

دَعُوا صَاحِبَكُمْ فَهُوَ الْمُصِيبُ وَغَيْرُهُ الْمُخْطِئُ ۔ "انہیں چھوڑ دیجیے، یہی حق پر ہیں اور دوسرے غلط کار ہیں"۔

جیل اور تازیانے کی سزا اس پر پولیس کے افسر اعلیٰ نے امام صاحب کو نظر بند کر دیا اور متواتر کئی روز تک تازیانے سے مارتا رہا۔ آخر ایک روز کوڑے مارنے والا ابن ہبیرۃ کے پاس آیا اور کہا: اِنَّ الرَّجُلَ مَیِّتٌ۔ کہ وہ شخص تو مرنے کو ہے۔

ابن ہبیرہ نے جواب دیا:-

اس سے کہو کہ ہماری قسم کو پورا کرے چنانچہ سیاط (کوڑے مارنے والا) نے حضرت امام صاحب سے پھر وہی مطالبہ دہرایا تو انہوں نے وہی جواب دیا کہ اگر یہ شخص مجھ سے مسجد کے دروازے گننے کو بھی کہے گا تو میں یہ بھی نہیں کر سکتا۔"

یہ سن کر سیاط دوبارہ ابن ہبیرہ کے پاس گیا تو ابن ہبیرہ نے کہا:-

"کیا کوئی ایسا آدمی نہیں ہے جو اس شخص کو سمجھائے کہ مجھ سے مہلت مانگ لے تاکہ میں مہلت دے دوں؟"

امام صاحب کو جب ابن ہبیرۃ کی اس خواہش کی خبر پہنچائی گئی تو انہوں نے فرمایا:-

"اچھا مجھے موقع دیا جائے کہ اپنے احباب سے مشورہ کر لوں اور اس معاملہ پر غور کر لوں۔"

ابن ہبیرۃ نے رہائی کا حکم دے دیا، رہائی کے بعد امام صاحبؒ اپنی سواری پر بیٹھے اور مکہ معظمہ کی طرف فرار ہو گئے۔ یہ واقعہ ۱۳۰ھ کا ہے وہ مکہ معظمہ میں اس وقت تک مقیم رہے جب تک کہ عباسیوں نے خلافت پر قبضہ نہیں کر لیا۔ عباسی حکومت کے قیام کے بعد ابوجعفر المنصور کے زمانہ میں واپس کوفہ لوٹ آئے۔[۱]

امام صاحب کا گریۂ بے اختیار: مکی کے علاوہ دوسرے سوانح نگاروں کے بیانات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہبیرہ نے اپنے ساتھ کام کرنے کی امام صاحب کو پیش کش کی مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہبیرہ کی یہ خواہش تھی کہ امام صاحب جو عہدہ پسند کریں قبول کر لیں

---

[۱] مناقب ابی حنیفہؒ للمکی ج ۱، ص ۲۳-۲۴

تاکہ حکومت کے ساتھ ان کی وفاداری ثابت ہو جائے اور ان پر جو اتہام لگائے جا رہے ہیں ان سے وہ بری ہو جائیں چنانچہ اس سلسلہ میں ان پر سرکاری مہر کی تحویل تک پیش کر دی مگر امام صاحب نے کسی قسم کا عہدہ بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ باوجودیکہ انہیں بری طرح پیٹا گیا، سر میں کوڑوں کی ضرب سے ورم پڑ گیا لیکن ان کا حوصلہ پست نہ ہوا اور نہ جلاد کے سامنے کسی قسم کی کمزوری دکھائی اور آنکھوں سے اُس وقت تک آنسو جاری نہیں ہوئے جب تک ماں کے صدمہ اور اندوہناکی کا علم نہیں ہوا البتہ ماں کا حال زار سن کر زار زار رونے لگے۔ ان پر جتنے بھی مصائب آئے کوئی پرواہ نہیں کی، اپنے عقیدہ کی خاطر سب کچھ برداشت کیا مگر ماں کا دکھ برداشت نہ کر سکے یہی ان کی پامردی کی دلیل ہے، کیونکہ کسی شخص کے جوانمرد ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ سخت دل اور بے رحم ہو بلکہ جوانمرد وہ ہے جو ارادہ کی پختگی کے ساتھ بلند ہمتی، مستقل مزاجی، عقل رسا اور سراپا محبت دل بھی اپنے سینہ میں رکھتا ہو اور امام صاحب میں بلاشبہ یہ جملہ صفات موجود تھے۔

ابن ہبیرہ کی سیاست اور ملکی حالات کا تقاضا: ابن ہبیرہ نے امام صاحب کو اس لیے ایذائیں دیں کہ حکومت سے وفاداری کا امتحان کرے جس کے بارے میں بہت سے شبہات پیدا ہو گئے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کے بعض دوسرے فقہاء پر بھی اس قسم کے اتہام لگائے گئے تھے مگر انہوں نے حکومت کے پیش کردہ مناصب قبول کر کے صفائی کر لی اور شبہات کو دور کر دیا انہوں نے یہ اقدام یا تو اس ورطۂ ہلاکت سے نکلنے کے لیے کیا ہو گا جس میں وہ پھنسے ہوئے تھے۔ یا پھر یہ کہ ان حضرات میں امام صاحب کا سا صبر و ضبط نہیں تھا اس لیے انہوں نے تقیہ سے کام لیا۔

اور یہ سب کچھ اس وقت ہو رہا تھا جب تمام حکومت میں اضطراب پیدا ہو چکا تھا۔ خراسان اور فارس پر عباسی قبضہ کر چکے تھے یا کرنے کو تھے۔ عراق میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی تھی اور وہاں کے حالات نے خطرناک صورت اختیار کر لی تھی۔ عباسیوں کے لشکر امویوں پر غالب آ رہے تھے اور دار الخلافہ کے قرب و جوار کے علاقوں پر حملہ آور ہونے کی تیاریاں کر رہے تھے۔ بنو امیہ پر زمین تنگ ہو رہی تھی۔ ان حالات میں ملکی سیاست کا وہی تقاضا تھا جو ابن ہبیرہ نے امام صاحب کے ساتھ کیا اگرچہ سیاست حقہ اور اخلاق و دین نہ تو اس کی اجازت دیتے تھے اور نہ کسی طرح اس قسم کے سلوک کو روا رکھتے تھے۔

حجاز میں امام کے مشاغل: جب جلاد نے فرار کے اسباب پیدا کر دیے تو امام صاحب مکہ معظمہ کی طرف فرار ہو گئے اور سنہ ۱۳۰ھ سے لے کر عباسیوں کی حکومت کے

قیام تک مکہ مکرمہ میں مقیم رہے بلاشبہ حرم میں امام صاحب نے اس وقت پناہ لی جب ہر مقام پر فتنہ و فساد کے شعلے بھڑک رہے تھے۔ مکہ معظمہ جو حضرت ابن عباس کے علم کا وارث تھا۔ اطمینان خاطر کے ساتھ حدیث و فقہ کا علم حاصل کرنے کے لیے امام صاحب نے ابن عباس کے تلامذہ سے بھی ملاقاتیں کیں اور ان سے باہم مذاکرات کیے جن میں افادہ اور استفادہ دونوں چیزیں شامل تھیں۔ ہم حضرت امام صاحب کے علم پر بحث کے وقت امام صاحب کے انواع انتفاع پر روشنی ڈالیں گے۔

حجاز میں مدت اقامت: ہم یہاں صرف یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب نے مکہ میں کتنے سال قیام کیا؟

المناقب للمکی میں مذکور ہے کہ امام صاحب المنصور کے زمانہ تک مقیم رہے۔ المنصور کی خلافت کا زمانہ ۱۳۶ھ سے شروع ہوتا ہے اور امام صاحب ۱۳۰ھ میں مکہ مکرمہ جاتے ہیں۔ اس روایت کی بنا پر امام صاحب کم از کم چھ سال ضرور مکہ مکرمہ میں رہے اور انہیں اپنی زندگی کا معقول حصہ بیت اللہ الحرام میں گزارنے کا موقع ملا۔

دوسری روایت: مگر المناقب میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب ابو العباس السفاح کوفہ میں آیا اور وہاں کے لوگوں سے بیعت طلب کی تو اس وقت امام صاحب بھی کوفہ میں موجود تھے چنانچہ صاحب المناقب لکھتے ہیں:۔

> "جب ابو العباس السفاح کوفہ پہنچا تو اس نے علمائے شہر کو جمع کرنے کا حکم دیا جب علما جمع ہو گئے تو اس نے حسب ذیل تقریر کی:
>
> "آخر یہ چیز (خلافت) تمہارے پیغمبر کے اہل بیت کے پاس پہنچ گئی اور خدا نے تم پر کرم کیا اور حق کو قائم کر دیا"
>
> آپ لوگ جو علما کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ حق کی اعانت کے لیے آگے بڑھیں۔ اس کے صلے میں آپ کے ساتھ داد و دہش کی جائے گی۔ عزت افزائی کی جائے گی اور آپ لوگوں کے حسب منشا اللہ کے مال سے مہمان نوازی کی جائے گی۔
>
> پس چاہیے کہ آپ اس خلیفہ کی یعنی میری بیعت کریں، ایسی بیعت جو امام (یعنی خلیفہ) کے سامنے آپ کے امام کے لیے بھی حجت ہو اور آپ پر بھی حجت ہو اور اس میں آپ لوگوں کے لیے آخرت میں امن کا باعث ہو۔ پس چاہیے کہ اللہ کے سامنے بغیر امام کے نہ جائیے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو آپ کا شمار ان لوگوں میں ہو گا جن کے

جا اس کوئی دلیل نہیں ہے۔"

علما کی طرف سے امام صاحب کا جواب: ابوالعباس نے جب تقریر ختم کی تو حاضرین کی نگاہیں امام ابوحنیفہؒ کی طرف اٹھیں۔ امام صاحب نے یہ حالت دیکھ کر لوگوں سے کہا:-

"اگر تمہیں پسند ہو تو میں اپنی اور تم سب کی طرف سے جواب دوں؟

اس پر سب نے یک آواز کہا

"قَدْ اَجَبْتَ ذَالِكَ - ہم سب کی یہی خواہش ہے۔"

امام صاحب کھڑے ہوئے اور حسب ذیل تقریر فرمائی:-

"الحمد للہ کہ حق (خلافت) ان لوگوں تک پہنچ گیا جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف حاصل ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ظالموں کو ناکام کیا اور ہماری زبانوں کو حق کے اظہار کا موقع دیا۔ خدا کے حکم اور امر پر ہم نے آپ کی بیعت کی اور اس بیعت کے عہد کے ساتھ ہم تا قیام قیامت وفادار رہیں گے۔ پس خدا سے دعا ہے کہ اس امر (خلافت) کو ان لوگوں سے خالی نہ رکھے جو رسول اللہ سے قرابت کا رشتہ رکھتے ہیں!"

اس کے بعد ابوالعباس نے کھڑے ہو کر اس تقریر کا بہت عمدہ جواب دیا:-

علما کی طرف سے آپ ہی کے سے آدمی کو تقریر کرنا چاہیے تھا۔ علماء نے بہت اچھا کیا جو آپ کا انتخاب کیا۔ آپ نے خوبی کے ساتھ اپنے مقصد کو ادا کیا۔"

مجلس ختم ہوئی اور علما باہر نکلے تو اکثر نے امام صاحب کے گرد جمع ہو کر پوچھنا شروع کیا کہ آپ نے یہ جو فرمایا ہے کہ قیامت تک وفادار رہیں گے سو آپ کا مقصد اس سے کیا تھا؟

امام صاحب نے فرمایا:

"تم نے بات میرے حوالے کی تو میں نے خود اپنے لیے بھی ایک راہ نکال لی اور تم لوگوں کو بھی مصیبت سے بچا لیا۔"

یہ سن کر وہ خاموش ہو گئے اور انہیں یقین ہو گیا کہ امام صاحب نے جو کچھ کیا ہے ٹھیک کیا ہے۔[۱]

---

[۱] (حاشیہ صفحہ ۶۵ پر ملاحظہ فرمایئے)

اس روایت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:۔

دونوں روایتوں میں اختلاف: (۱) — سفاح جب بیعت لینے کیلئے کوفہ پہنچا تو امام صاحب بھی وہاں موجود تھے اور یہ واقعہ یقیناً ۱۳۶ھ سے قبل کا ہے۔ لہٰذا اس روایت کے خلاف ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب منصور کے زمانۂ خلافت ۱۳۶ھ یا اس کے بعد تک کوفہ واپس نہیں ہوئے۔

تطبیق روایات: ہمارے نزدیک ان دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے، یعنی اگر یہ کہا جائے کہ امام صاحب ابن ہبیرۃ سے بچ کر مکہ مکرمہ چلے گئے اور جب تک ابن ہبیرہ اور اس کی سلطنت عراق سے ختم نہیں ہوئی اس وقت تک مکہ مکرمہ میں ہی مقیم رہے۔ ابن ہبیرہ کے کوفہ سے چلے جانے کے بعد قیام کے ارادہ سے کوفہ آئے۔ اتفاق سے وہاں ابوالعباس موجود تھا چنانچہ امام صاحب نے ابوالعباس سے ملاقات کی اور مذکورہ بالا طریق پر اس کی بیعت کر لی۔ مگر عراق میں فتنہ وفساد کے باقی رہنے اور پوری طرح پُرسکون نہ ہونے کی وجہ سے دوبارہ مکہ مکرمہ چلے گئے۔ ممکن ہے کہ اس اثنا میں کوفہ آتے جاتے رہے ہوں مگر مستقل طور پر کوفہ میں منصور ہی کے زمانہ میں قیام کیا ہو۔

پھر جب حالات پوری طرح پُرسکون ہو گئے تو کوفہ پہنچ کر دوبارہ حلقہ درس قائم کیا۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عباسی سلطنت کے قیام کے بعد فوراً ہی حلقۂ درس قائم کر لیا تھا۔ کیونکہ عباسی حکومت کے فوراً بعد حالات معمول پر نہیں آئے جیسا کہ ایسے موقعوں پر انقلابات کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے۔ اور مؤرخین کی روایات سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ مستقل طور پر امام صاحب نے منصور کے عہد میں

---

[۱] (حاشیہ صفحہ ۶۴)

عباسی حکومت پر نکتہ چینی

اسی سلسلہ میں ملاحظہ ہو المناقب للمکی ص ۱۵۱ ج ۲ والمناقب لابن البزازی ص ۲۰۰ ج ۲

"ابن البزازی نے تقریر کے کلمہ "الیٰ قیام الساعۃ" پر حاشیہ میں لکھا ہے:

"اس لفظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ اس سے امام صاحب کا مقصد الیٰ قیامی السّاعَۃَ مِنَ المَجلِس۔ ہو یعنی اس مجلس کے ختم ہونے تک ہم تمہارے وفادار رہیں گے تو اس میں یاء متکلم کو حذف کر کے کسرہ میم کو اس کا قائم مقام کر دیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تا قیامت مراد ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خطبۂ بیعت تھا اور امام صاحب کو پورا یقین تھا کہ اولادِ علی کے ساتھ انصاف ہوگا مگر جب یہ توقع پوری نہ ہوئی تو بنی عباس پر تنقید شروع کر دی جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔"

جا کر کوفہ میں دوبارہ قیام کیا۔

:- (۲) — دوسری چیز اس روایت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ابوالعباس کی بیعت پر علماء خوش نہیں تھے جیسا کہ انہوں نے امام صاحب کے خطبۂ بیعت کے بعد اس کی طرف اشارہ کیا مگر بعد میں امام صاحب کے قول و فعل سے راضی ہو گئے تھے۔

بلا شبہ اس موقع پر علماء کے وہ لوگ بھی تھے جو بنی اُمیہ کے زمانہ میں منصب حکومت پر کام کر چکے تھے۔ جیسے ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ — اور محمد بن مروان کی بیعت اور اس سے وفاداری کا عہد ان کی گردنوں پر تھا لہٰذا ان کے لیے یہ جائز ہی نہیں بلکہ لازم تھا کہ نئے خلیفہ کی بیعت سے گریز کریں۔ مگر امام صاحب کی پوزیشن ان کے خلاف تھی۔ امام صاحب نے سرے سے نہ بنو امیہ کی بیعت کی تھی اور نہ اُن سے عہدِ وفا باندھا تھا۔ وہ ہر طرح بری الذمہ تھے۔

امام ابوحنیفہ اور حکومت عباسیہ

امام ابوحنیفہ نے نشاط قلب کے ساتھ عباسیوں کے عہد حکومت کا استقبال کیا جیسا کہ ان کے اس خطبہ سے ظاہر ہوتا ہے جو انہوں نے ابوالعباس (سفاح) کے سامنے اس کی بیعت کرنے کے وقت دیا تھا، اور یہ چیز امام صاحب کے ماضی سے عین مطابقت رکھتی تھی۔ اگرچہ بعد میں جو حالات پیش آئے ان کی بنا پر اس خلیفہ اور اس حکومت سے اختلافات پیدا ہو گئے۔

امام ابوحنیفہ عباسی حکومت سے کیوں خوش تھے؟

امام صاحب یہ دیکھ چکے تھے کہ بنی امیہ بنو علی اور آل نبی کے خلاف ہیں اور انہیں کچلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

پھر انہوں نے دیکھا کہ عباسی حکومت قائم ہو رہی ہے جو اپنی اصل نشأت کے اعتبار سے شیعی سلطنت ہے کیونکہ شیعی دعاۃ کے سہارے اور اس بنیاد پر یہ حکومت معرض وجود میں آئی تھی کہ انہوں نے علی بن ابی طالب کی اولاد میں سے کسی ایک کے ساتھ عہد و پیمان کر رکھا تھا، اس عہد کی خواہ کچھ بھی قیمت نہ ہو مگر بہرحال یہ ایک ہاشمی سلطنت تو تھی جو اپنے بنی عم (آل علی) پر مہربان تھے اور ان سے امید تھی کہ وہ آل رسولؐ سے پوری طرح انصاف سے پیش آئیں گے۔

علاوہ ازیں وہ بار بار یہ اعلان بھی کرتے تھے کہ وہ علویوں کا انتقام لینے اور ظالموں کو ان کے ظلم کی سزا دینے کے لیے اٹھے ہیں اور یہ کہ وہ اہل بیت کے اولیاء ہیں اور دوسرے لوگوں کی نسبت ان شہداء کے خون کا بدلہ لینے کے وہ زیادہ حقدار ہیں تو اس سے فطرتاً امام صاحب کو خوش ہونا چاہیے تھا اور ضروری تھا کہ اس پہلے خلیفہ کی بیعت کے لیے ہاتھ بڑھائیں، انہوں نے اپنے خطبہ میں بھی تقدیس قرابت نبیؐ کا اعلان کر دیا تھا۔ اور اس خطبہ اور اعلان کے بعد ہی انہوں نے اپنے فقیہ بھائیوں کی قبول طاعت

اور لزومِ جماعت کی ترغیب دی تھی ۔

عباسی خلافت سے امام صاحب کے روابط: دولت عباسیہ سے امام صاحب نے ان امور کی بناء پر جو بیان ہو چکے ہیں، برابر دوستی اور محبت کا سلسلہ قائم رکھا اور اس کی بنیاد یہ چیز تھی، جملہ آلِ رسول سے محبت ۔

منصور کا جہاں تک تعلق تھا وہ بھی امام صاحب کو مقرب بارگاہ بنائے رکھتا، ان کی قدر و منزلت کرتا، انہیں عطایائے جزیلہ سے نوازتا۔ لیکن امام صاحب ان مالی عطیوں کو رفق و حیلہ سے واپس کر دیتے کیونکہ بخشش و عطاء قبول کرنے کے خوگر ہی نہیں تھے ۔

خلیفہ منصور اور اس کی بیوی میں جھگڑا، امام صاحب کا فیصلہ: ایک مرتبہ خلیفہ منصور اور اس کی بیوی حرہ کے مابین جھگڑا ہو گیا، کیونکہ وہ دیکھ رہی تھی کہ خلیفہ کی رغبت اس سے کم ہو گئی ہے، اس نے عدل کا مطالبہ کیا تو منصور نے کہا:-

"میری حکومت میں کون ایسا آدمی ہے جو میرے اور تمہارے اختلاف کا فیصلہ کر سکتا ہے؟"

وہ بولی، "وہ تو ابوحنیفہ ہیں"!

منصور نے بھی یہ بات مان لی، اس نے امامؒ صاحب کو بلایا اور ان سے کہا:

"اے ابوحنیفہ، میری بیوی مجھ سے جھگڑ رہی ہے، آپ ہی فیصلہ کر دیں کچھ؟"

امام نے پوچھا "بتائیے کیا بات ہے؟"

خلیفہ نے سوال کیا، "ایک آدمی کے لیے بیک وقت کتنی بیویاں رکھنا حلال اور جائز ہے؟"

امام نے جواب دیا "چار"!

خلیفہ نے استفسار کیا، "اور باندیاں کتنی تعداد میں جائز ہیں؟"

امام نے بتایا "جتنی چاہے کوئی تعداد مقرر نہیں ہے"!

خلیفہ: کیا کسی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ اس مسئلہ کے خلاف لب کشائی کر سکے؟

امام صاحب: ہرگز نہیں — لیکن اللہ نے یہ رخصت، صرف اہلِ عدل کے لیے رکھی ہے جو عدل نہ کر سکے یا جسے اندیشہ ہو کہ عدل نہیں کر سکے گا تو اسے چاہیے کہ ایک بیوی سے ہرگز تجاوز نہ کرے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

یعنی اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ عدل نہیں کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر قناعت کرو۔"!
پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ اللہ کا بتایا ہوا ادب اختیار کریں اور اس کی نصیحت پر عمل کریں"!

خلیفہ ابوجعفر منصور خاموش ہو گیا اور بڑی دیر تک چپ رہا۔

پھر امام صاحب کھڑے ہوئے اور رخصت ہو گئے، جب گھر پہنچے تو خلیفہ کی بیوی کی طرف سے ایک خادم مال، پارچے، باندی اور مصری گدھا لے کر حاضر ہوا، امام صاحب نے یہ سب واپس کر دیا۔ اور خادم سے فرمایا:

"میرا سلام کہہ دینا اور کہنا میں نے دین کی بات کہی ہے، اس سے میرا مطلب کسی کا تقرب حاصل کرنا نہیں ہے، نہ اس طرح مجھے طلب دنیا کی آرزو ہے"!

عباسی حکومت کی مخالفت: امام ابوحنیفہ نے عباسی حکومت کے خلاف اس وقت تک جنبش لب سے کام نہیں لیا جب تک ابنائے علیؑ سے ان کی اُن بن نہیں ہوئی اور اُن کے مابین خصومت نے سخت صورت اختیار نہیں کر لی۔

بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب ابنائے علیؑ کے حامی تھے ان کا تمام تر تعصب و ایثار انہیں کی خاطر تھا۔ لہٰذا یہ بالکل طبعی امر تھا کہ انہیں برہم اور آشفتہ دیکھ کر وہ بھی برہم اور آشفتہ ہو جاتے، خاص طور پر ایسی حالت میں جب ابوجعفر منصور کی حکومت کے خلاف محمد النفس الذکیہ بن عبداللہ بن حسن اور ان کے بھائی ابراہیم نے علم بغاوت بلند کر دیا تھا۔

نفس ذکیہ اور ابراہیم کے والد سے امام صاحب کا علمی رشتہ تھا حتیٰ کہ صاحب المناقب نے ان کے والد (عبداللہ بن حسنؑ) کو امام کے شیوخ کے ضمن میں بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے والد سے امام صاحب حدیث روایت کیا کرتے تھے۔ آئندہ چل کر ہم اس موضوع پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

جب ان دونوں بھائیوں نے خروج کیا تو ان کے والد عبداللہ بن حسن منصور کے جیل خانہ میں محبوس تھے اور اپنے دونوں صاحبزادوں کی شہادت کے بعد جیل خانہ میں ہی انہوں نے وفات پائی۔ یہ تھے وہ وجوہ جن کی بناء پر ان حضرات کے خروج کے وقت اور ان کی شہادت کے بعد امام صاحب نے بنی عباس پر بے محابا نکتہ چینی شروع کر دی۔ واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان حوادث کے بعد امام صاحب عباسی حکومت کی حمایت جائز نہیں سمجھتے تھے اور اپنی گزشتہ عادت کے مطابق

اثنائے درس میں ان پر نقد و کلام کی حد سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ وقتاً فوقتاً ابنائے علیؑ کی حمایت کا اظہار بھی کرتے رہتے تھے۔ البتہ فتنہ و فساد کی نہ دعوت دیتے تھے، نہ تلوار نیام سے باہر نکالتے تھے۔ اور علماء کی شان بھی یہی ہے کہ جادۂ علم سے اگر ہٹتے بھی تھے تو صرف اس قدر کہ رفق و مدارا سے اپنے احساسات اور جذبات کو تسکین دے سکیں۔

ادھر ابوجعفر بھی امام صاحب کی اس کیفیت سے غافل نہیں تھا، مگر وہ کبھی چشم پوشی سے کام لیتا اور کبھی آزمائش و امتحان کی کسوٹی پر پرکھنے لگتا، حتیٰ کہ ابتلاء و محن کا دور شروع ہو گیا۔

یہ تو ان واقعات کی طرف اجمالی اشارہ تھا، اب ہم جہاں تک امام صاحب کا تعلق ہے کچھ ضروری تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور نفس ذکیہ کا خروج

امام صاحب کی تلقین سے منصور کا کارآزمودہ سالارِ فوج تائب ہو گیا

سنہ ۱۴۵ھ میں محمد نفس ذکیہ نے مدینہ میں ابو جعفر منصور کے خلاف پرچم بغاوت بلند کیا، اہل خراسان اور دوسرے دیار و امصار کے لوگ ان کی حمایت اور پشت پناہی کے لیے تیار ہو چکے تھے۔ مگر چونکہ وہ دور دست علاقوں میں تھے لہٰذا عملی مدد کرنے سے قاصر تھے، اگرچہ اُن کے قلوب اپنے امام کی محبت اور عقیدت اور ولاء و رضا سے معمور تھے۔

امام صاحب کا فتوائے جہاد: روایت ہے کہ امام مالک نے نفس ذکیہ کی حمایت میں حکومت کے خلاف خروج و بغاوت کے جواز کا فتویٰ دے دیا تھا، چنانچہ تاریخ ابن جریر اور کثیر میں مذکور ہے کہ جب انہوں نے فتویٰ دیا کہ لوگ محمد بن عبداللہ (نفس ذکیہ) کے دست حق پرست پر بیعت کر لیں، تو کچھ لوگوں نے کہا۔

"ہم تو منصور کی خلافت پر بیعت کر چکے ہیں!"

امام مالک نے جواب دیا، "تم مجبور تھے اور بیعت جبری کوئی چیز نہیں!"

چنانچہ بے تامل لوگوں نے امام مالک کے فتویٰ پر نفس ذکیہ کی بیعت کر لی، اور امام مالک خانہ نشین ہو گئے۔[1]

نفس ذکیہ کا قتل: آخر کار امام محمد النفس الذکیہ شہید ہو گئے۔ جیسے ان کے بھائی ابراہیم، جنہوں نے عراق میں خروج کر کے بہت سے شہروں پر قبضہ کر لیا، شہید کر دیے گئے۔

---

[1] البدایہ والنہایہ لابن کثیر ص ۸۴ ج ۱۰

عباسی جنرل حسن بن قحطبہ کی توبہ: جب امام مالک محمد النفس الذکیہ کی حمایت میں خروج کا فتویٰ دینے کی بنا پر سزائے تازیانہ اور اذیتوں سے نہ بچ سکے تو امام ابو حنیفہؒ کا جرم تو اس سے بھی زیادہ سخت تھا۔ کیونکہ وہ تو اپنے حلقہ درس میں علی الاعلان ان کی حمایت کا اعلان کرتے تھے۔ ان کا ایک اور بہت بڑا جرم یہ تھا کہ ان کی تلقین سے متاثر ہو کر منصور کے بہت بڑے فوجی جنرل نے بھی محمد النفس الذکیہ کے خلاف لڑنے سے انکار کر دیا تھا۔

مروی ہے کہ حسن بن قحطبہ جو منصور کا بڑا جنرل تھا، امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا۔

"میرے حالات جیسے کچھ بھی ہیں وہ مخفی نہیں، مگر آپ سے صرف یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر اب بھی توبہ کر لوں تو میری توبہ قبول ہو سکتی ہے؟"

امام صاحب نے اس کے جواب میں فرمایا:

"اگر اللہ تعالیٰ نے جان لیا کہ تم اپنے کیے پر واقعی پشیمان ہو اور تمہاری یہ حالت ہو جائے کہ اگر تمہیں اختیار دیا جائے کہ یا تو کسی مسلمان کو قتل کر دو یا خود قتل ہونے کے لیے تیار ہو جاؤ تو تم خود قتل ہونے پر آمادہ ہو جاؤ گے اور خدا کے سامنے یہ عہد کرو کہ اب تک جو کچھ کرتے رہے ہو اس کا پھر اعادہ (زندگی بھر) نہیں کرو گے پھر اگر تم اس عہد پر قائم رہے تو بلاشبہ تمہارا یہی ارادہ اور عزم تمہاری توبہ ہے۔"

حسن بن قحطبہ کا امام صاحب سے عہد: امام صاحب کا یہ ارشاد سن کر حسن بن قحطبہ نے ان کے سامنے عہد کیا۔

"......... میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ قتل مسلم کے ارتکاب کا اعادہ اب کبھی نہیں کروں گا۔"

آزمائش کی گھڑی: حسن اس عہد پر قائم رہا یہاں تک کہ (بصرہ میں) ابراہیم بن عبداللہ الحسنی العلوی نے ظہور کیا۔

منصور نے حسن بن قحطبہ کو دربار میں طلب کیا اور اسے ابراہیم کا قلع قمع کرنے کے لیے جانے کا حکم دیا۔ حسن یہ سن کر امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور جو واقعہ تھا اس سے مطلع کیا۔ امام صاحب نے فرمایا:

تمہاری توبہ کے امتحان کا وقت آ گیا ہے تم نے خدا سے جو عہد کیا ہے اگر اس عہد کو پورا کیا

تو بے شک تم تائب ہو، اور اگر اپنے عہد سے پھر گئے تو اگلی پچھلی معصیتوں کے مواخذہ سے کسی طرح بھی نہ بچ سکو گے"!

یہ سن کر حسن نے پھر توبہ کی اور یہ طے کر کے کہ خلیفہ کے دربار سے زندہ واپس نہیں آنا ہے، پوری تیاری کے ساتھ منصور کے سامنے حاضر ہوا اور گویا ہوا:-

"امیر المومنین! جس مہم پر آپ مجھے بھیجنا چاہتے ہیں میں اس پر نہیں جاؤں گا، آپ کی فرمانبرداری کر کے اگر میں نے خدا کی اطاعت کی ہے تو بہت زیادہ اپنا حصہ لے چکا اور اگر آپ کی طاعت کر کے میں نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو پھر معصیت کا یہ ذخیرہ میرے لئے بہت کافی ہے"

ابوجعفر منصور حسن کی یہ باتیں سن کر آگ بگولا ہو گیا۔ یہ دیکھ کر حسن کے بھائی حمید بن قحطبہ عرض پیرا ہوا

"امیر المومنین! سال بھر سے ہم ان کی عقل میں فتور محسوس کر رہے ہیں، معلوم ہوتا ہے انہیں بہکایا گیا ہے، ان کی بجائے اس مہم پر میں روانہ ہوتا ہوں نسبتہً میں اس فضیلت کا زیادہ حقدار بھی ہوں"

چنانچہ جب حمید روانہ ہو گیا تو منصور نے اپنے کسی ندیم سے پوچھا:-

"فقہا میں سے کس کے پاس حسن آمد و رفت زیادہ رکھتا ہے؟

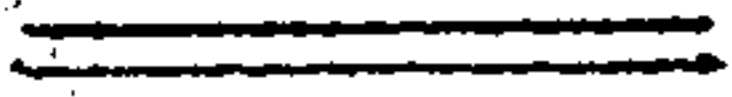
اس سوال کے جواب میں اسے بتایا گیا

إنّه يتردد على ابي حنيفة : یہ ابوحنیفہؒ کے پاس آتا جاتا رہتا ہے[۱]

امام ابوحنیفہ، حکومت وقت کے خلاف تنقید مجرد اور آل علی سے الفت و شیفتگی کے حدود سے تجاوز کر کے حکومت کے خلاف ایجابی و عملی اقدام پر اتر آئے تھے حالانکہ ان کا کام صرف فتویٰ دینا تھا اور مفتی پر لازم ہے کہ دینی معاملات میں بے لاگ رائے کا اظہار کرے اور اسی پر اکتفا کرے نہ کہ باطل کا پشت پناہ بن جائے، فاسد کی تحسین کرے اور ناحق کی توصیف کرنے لگے۔ اس روایت کے بارے میں کوئی کچھ بھی کہے لیکن اس سے ان واقعات کی تائید ضرور ہوتی ہے جو تاریخ سے ثابت ہیں یعنی امام صاحب آل علیؑ کے جذبۂ محبت سے سرشار تھے اور خلیفہ منصور اور

---

[۱] مناقب ابی حنیفہ لابن البزازی ص۲۲ ج ۲

اس کے عمال پر بر ملا تنقید کرتے تھے۔ یہ بات امام صاحبؒ کی گذشتہ زندگی۔ اور آل علیؓ کے ساتھ تعلقات سے بھی عین مطابق ہے جیسا کہ گذر چکا ہے امام صاحب کے امام زید سے خصوصی تعلقات تھے۔ امام جعفر الصادق کے ساتھ مضبوط رابطہ تھا اور امام محمد الباقر سے بھی اتصال تھا۔ امام صاحب ابراہیم اور محمد نفس ذکیہ کے والد عبداللہ بن حسن کے شاگرد بھی تھے پس اگر تاریخ یہ بتاتی ہے کہ امام صاحب آل علیؓ کے حامی تھے اور ان کے آلام و مصائب پر کڑھتے اور دل گرفتہ رہتے تھے اور ان سے بے پناہ محبت رکھتے تھے تو یہ بات امام صاحب کی منطق نفسی سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اور ان کا یہ "حال" ان کے "ماضی" سے سراسر مربوط اور منسلک ہے ؛

امام صاحب کا موقف مستقیم

دربار کی ریشہ دوانیاں، قاضی ابن ابی لیلیٰ کی ایذا رسانیاں

امام ابو حنیفہؒ کا موقف :- منصور کی چشم نگراں سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ امام صاحب کا موقف کیا ہے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ امام صاحب کا قیام کوفہ ہی میں تھا۔ چنانچہ اس نے امام صاحب کی اطاعت اور وفاداری کا امتحان لینے کی ٹھان لی، اتفاق سے بہت جلد یہ موقع بھی ہاتھ آ گیا۔ اب بغداد ـــــــ نیا دارالحکومت ـــــ تعمیر ہو رہا تھا، منصور نے چاہا کہ امام صاحب منصب قضا قبول کر لیں لیکن انہوں نے صاف انکار کر دیا اور کسی طرح یہ منصب رفیع قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوئے۔ ادھر منصور تلا ہوا تھا کہ انہیں زمرہ عمال حکومت میں شامل کر کے رہے گا خواہ وہ کوئی منصب بھی کیوں نہ ہو۔ مقصد اس پیش کش کا یہ تھا کہ امام صاحب کھل کر سامنے آ جائیں اور ان کی نیت ظاہر ہو جائے۔

امام صاحب نے بھی تاڑ لیا کہ اس دام ہمرنگ زمیں کا مقصد ان کی جان لینا ہے، چنانچہ انہوں نے بھی طے کر لیا کہ اس کوشش کو آسانی سے کامیاب نہیں ہونے دیں گے، ایک روایت کے مطابق انہوں نے تعمیر شہر کے لئے خشت شماری کی ذمہ داری لے لی۔ ابن جریر طبری نے جو روایت اس سلسلہ میں درج کی ہے وہ خلاصۃً یہ ہے :-

منصور کی قسم اور امام کا عہد :- خلیفہ منصور نے امام ابو حنیفہ کو بغداد کا قاضی مقرر کرنے کا فیصلہ کیا، مگر

انہوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم کھائی کہ آپ کو کوئی نہ کوئی منصب حال قبول کرنا پڑے گا، اس کے جواب میں امام صاحب نے بھی قسم کھائی کہ وہ کوئی عہدہ ہرگز قبول نہیں کریں گے آخر کار

(۱) شہر کی عام نگرانی

(۲) اینٹوں کی ڈھلائی اور گنتی

(۳) اور کام کے لئے مزدوروں کی دار و گیر کا کام ان کے سپرد کیا۔

امام صاحب نے بھی اسے منظور کر لیا، یہاں تک کہ خندق کے ساتھ ساتھ شہر کی چار دیواری بننے کے بعد امام صاحب اس ذمہ داری سے سبکدوش ہو گئے۔"

ابن جریر کہتے ہیں :-

"ہیثم بن عدی سے مروی ہے کہ منصور نے امام صاحب کے سامنے عہدۂ قضا اور مظلوموں کی دادرسی کا فریضہ پیش کیا مگر امام صاحب نے منظور نہ کیا تو منصور نے قسم کھائی کہ جب تک وہ کسی عہدہ کی ذمہ داری قبول نہیں کریں گے، ان کی خیر نہیں۔ امام صاحب کو جب یہ اطلاع دی گئی تو انہوں نے ایک سرکنڈا منگوایا، اور خشت شماری کرنے لگے تاکہ خلیفہ کی قسم پوری ہو جائے۔"[1]

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح امام صاحب نے ابوجعفر کو اس کے مقصد میں ناکام کر دیا۔ یہ اس وقت کا قصہ ہے جب اس نے علوی سرداروں کو جمع کر کے جیل خانوں میں ٹھونس دیا تھا، ان کے اموال ضبط کر لئے تھے اور ابوالعباس نے جو جاگیریں انہیں عطا فرمائی تھیں انہیں چھین لیا تھا۔ یہ واقعہ عبداللہ بن حسن کے دونوں صاحبزادوں کے قتل سے پہلے کا ہو یا بعد کا اس سے بہرکیف یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ منصور نے امام صاحب کو آزمائش میں اس وقت ڈالا تھا جب ابوجعفر منصور اور علویوں کے مابین باقاعدہ منازعت جاری تھی۔

---

[1] تاریخ ابن کثیر ص۹۷ ج ۲

امام صاحب نے یہ خدمت کیوں قبول کی :-

امام صاحب سے متعلق جملہ اخبار سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انہوں نے

نسبتہً نرم رویہ صرف اس حد تک اختیار کیا جس سے ان کے قلب وضمیر اور دین و دیانت کو صدمہ نہ پہنچے اس طرح منصور کو کچھ عرصہ کے لئے وہ اپنی طرف سے غافل کر دینا چاہتے تھے، چنانچہ وقتی طور پر منصور امام کی طرف سے مطمئن بھی ہو گیا۔ اگرچہ پورے طور پر نہیں، وقتاً فوقتاً امام صاحب کو چھیڑتا رہتا اس نے ابتلا اور محاسبہ کو ابھی التوا میں ڈال رکھا تھا۔

قبل اس کے کہ ہم ان مصائب و محن کا ذکر کریں جو منصور نے امام پر بلا وجہ نازل کئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ان مصائب کا نزول نفس ذکیہ کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ کے خروج کے فوراً بعد شروع نہیں ہؤا بلکہ پانچ سال بعد شروع ہوتا ہے کیونکہ ابراہیم کے خروج اور قتل کا واقعہ ۱۴۵ھ میں رونما ہؤا اور امام صاحب کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی، اس پر تمام راویوں کا اجماع ہے۔ اس تحقیق کے موجب ہم مجبور ہیں کہ تاریخ بغداد میں خطیب نے زفر سے جو روایت کی ہے، اسے تسلیم نہ کریں۔ خطیب کے بیان کے مطابق امام زفر کہتے ہیں :-

"ابراہیم کے خروج کے دنوں میں امام صاحب نہایت جوش و خروش کے ساتھ علانیہ گفتگو کرنے لگے، ان حالات کو دیکھ کر میں نے ان سے عرض کیا کہ جب تک ہم لوگوں کی گردنوں میں پھانسی کی رسیاں نہ ڈال دی جائیں، آپ باز نہ آئیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ اتنے میں عیسیٰ بن موسیٰ کے پاس منصور کا حکم نامہ پہنچ گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کو بغداد بھیج دو چنانچہ امام صاحب کو اس نے بغداد بھیج دیا۔ وہاں پندرہ روز تک رہے[1]"

ہمیں اس روایت کے آخری حصہ کی صحت میں شبہ ہے کیونکہ امام ابراہیم کے قتل کا واقعہ ۱۴۵ھ میں ان کے خروج کے بعد ہؤا، لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ امام صاحب کو ان کے خروج کے فوراً بعد بھیج دیا گیا ہو کیونکہ بغداد میں امام صاحب کی طلبی اور ابراہیم کے خروج کے مابین پانچ سال کا وقفہ ہے "تاریخ اور تذکروں کی کتابوں میں اس قسم کا اختلاط بہت پایا جاتا ہے لہٰذا کسی روایت کے قبول کرنے میں نہایت احتیاط سے کام لینا چاہیئے اور صحیح روایت کی چھان بین

---

[1] "تاریخ بغداد ص ۳۳۰ ج ۱۳ :

کر لینا چاہیئے ۔ اور یہ کوئی آسان کام نہیں ۔

جب منصور نے علویوں کو ستانا اور ان کے سربراہوں کو قتل کرنا شروع کیا تو امام صاحب اس روش پر خوش نہیں تھے مگر منصور کی ایذارسانی سے بچے رہے اور حسب عادت علمی مشاغل میں مصروف رہے مگر وقتاً فوقتاً ان سے ایسے اقوال و افعال صادر ہو جاتے تھے جن سے ان کی رائے ظاہر ہو جاتی تھی چنانچہ ان میں سے ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں جنھوں نے منصور کی بدگمانی اور شبہات میں اضافہ کر دیا ۔ اور ان کی ذات متہم قرار دی جانے لگی ۔

اہل موصل کے قتل کا استفتاء

:- (۱) اہلِ موصل نے منصور کے خلاف بغاوت کر کے نقضِ بیعت کا ارتکاب کیا ، منصور نے ان سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ اگر وہ حکومت کے خلاف بغاوت کریں گے تو خلیفہ پر ان کا خون مباح ہوگا ، اس موقع پر منصور نے فقہا کو جمع کیا ۔ اس جماعت میں امام صاحب بھی تشریف فرما تھے ، منصور نے سب کو مخاطب کر کے کہا :-

کیا آنحضرتؐ کی یہ حدیث نہیں ہے کہ :-

اَلْمُؤْمِنُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِهِمْ ۔ کہ مسلمان اپنے شروط کے پابند ہیں "۔

اور اہلِ موصل نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ میری حکومت کے خلاف بغاوت نہیں کریں گے لیکن بااین ہمہ انہوں نے یعنی اہلِ موصل نے میرے عامل (گورنر) کے خلاف خروج کیا ، لہٰذا اب ان کا خون میرے لیئے حلال ہو چکا ہے ؟

اس پر ایک فقیہہ نے کھڑے ہو کر خلیفہ کو جواب دیا :-

" بلا شبہ آپ کو ان لوگوں پر پورا اختیار حاصل ہے اگر آپ معاف کر دیں تو یہ بھی ٹھیک ہے کہ آپ اہلِ عفو ہیں اور اگر سزا دیں تو وہ اس کے مستحق ہی ہیں !"

اب منصور نے خصوصیت کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کو مخاطب کر کے پوچھا :-

اے شیخ ! آپ کی اس معاملہ میں کیا رائے ہے ؟ کیا ہم جانشینِ نبوت اور گہوارۂ ایمان نہیں ہیں ؟"

منصور کے سامنے امام صاحبؒ کا اعلانِ حق : اب امام صاحب کھڑے ہوئے اور انہوں نے فرمایا :-

"اہلِ موصل نے جو شرط آپ سے کی تھی، اس کا انہیں حق نہ تھا، آپ نے ان سے ایسی شرط کی تھی جو آپ کو سزاوار نہ تھی کیونکہ خون مسلم صرف تین صورتوں میں روا ہے، لہٰذا اگر آپ ان کی جان لیں گے تو یہ جائز فعل نہ ہو گا اور خدا کا حق بہت زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس کا ایفا کیا جائے۔"

یہ سن کر منصور نے مجلس برخاست کر دی، جب سب لوگ چلے گئے تو امام صاحب کو بلایا اور کہا:-

"اے شیخ! بات وہی صحیح ہے جو آپ نے فرمائی آپ اپنے وطن تشریف لے جائیں مگر اس کا ذرا خیال رہے کہ ایسا فتویٰ لوگوں کو نہ دیا جائے جس سے آپ کے امام (امیر) پر کوئی حرف آئے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ اس قسم کے فتووں سے خوارج کو حکومت کے خلاف شورش برپا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔"[1]

یہ واقعہ مناقب کی سب کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ الکامل لابن الاثیر حوادث ۱۴۸ھ میں ہم دیکھتے ہیں:-

اہلِ موصل کی اکثریت شیعان علیؓ پر مشتمل تھی۔ منصور نے ارادہ کیا کہ موصل پر فوج کشی کر کے راتوں رات انہیں قتل کر ڈالے چنانچہ جواز کا فتویٰ حاصل کرنے کے لئے منصور نے امام ابو حنیفہؒ، ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو بغداد میں طلب کیا اور پوچھا:-

"اہلِ موصل نے مجھ سے عہد کیا تھا کہ میرے خلاف بغاوت نہیں کریں گے اگر انہوں نے بغاوت کی تو ان کا خون اور مال ہمارے لئے مباح ہے، اب انہوں نے بغاوت کر دی ہے تو کیا میرے لئے ان کی خون ریزی جائز ہے؟"

امام صاحب تو خاموش رہے مگر ان دونوں نے بیک آواز کہا:

یہ لوگ آپ کی رعایا ہیں۔ اگر ان سے درگذر کیجئے تو عفو و بخشش آپ کی شان ہے اور سزا دیں۔ تو وہ خود ہی اس کے مستحق ہو چکے ہیں!

منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو خاموش پا کر کہا:-

---

[1] المناقب لابن البزازی ص۱۷ جلد ۲

"اے شیخ آپ کیوں خاموش ہیں، آپ بھی تو کچھ کہیئے"

امام صاحب نے جواب دیا" یا امیرالمومنین! اگر انہوں نے آپ کے لئے اپنا خون مباح کیا ہے تو یہ ایسی چیز ہے جو شرعاً ان کے اختیار سے باہر ہے،، آپ ہی ارشاد فرمایئے اگر کوئی عورت بغیر نکاح یا ملک یمین کے کسی مرد کو اپنے تیئں سپرد کر دے تو کیا وہ مرد اس سے مباشرت کر سکتا ہے؟

منصور نے کہا نہیں ایسا تو نہیں ہو سکتا"، اور وہ اہلِ موصل پر چڑھائی اور ان کی خونریزی کے ارادے سے باز آگیا اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دونوں ساتھیوں کو کوفہ واپس چلے جانے کی اجازت دے دی[1]"

اس طور پر یہ واقعہ صحیح ہے اور معنوی اعتبار سے المناقب کی روایت سے ملتا جلتا ہے مگر اس کے بعض حصے قابلِ قبول نہیں، کیونکہ ابن الاثیر بیان کرتے ہیں کہ اس موقع پر ابن شبرمہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ تھے اور اس واقعہ کو انہوں نے ۱۴۸ھ کے واقعہ میں درج کیا ہے حالانکہ ابن شبرمہ ۱۴۴ھ میں وفات پا چکے تھے جیسا کہ کتبِ تراجم میں مذکور ہے بلکہ خود ابن الاثیر نے بھی ان کا سال وفات ۱۴۴ھ بیان کیا ہے[2]، اس لئے ماننا پڑے گا کہ المناقب کی روایت زیادہ صحیح اور درست ہے!

:(۲) دوسری بات جس سے ابوجعفر کی حکومت سے متعلق امام ابوحنیفہ کی رائے کا انکشاف ہوتا ہے، یہ ہے کہ منصور نے آزمائش کے طور پر امام صاحب کی خدمت میں ہدیہ بھیجا مگر امام صاحب نے عذر کر کے واپس لوٹا دیا۔ چنانچہ المناقب للمکی میں مذکور ہے:۔

"ایک مرتبہ ابوجعفر المنصور نے دس ہزار درہم کی تھیلی اور ایک لونڈی بھیجی، اس زمانے میں عبدالملک بن حمید ابوجعفر کا وزیر تھا جو کریم اور دانشمند شخص تھا۔ چنانچہ امام صاحب کے انکار پر اس نے کہا:۔

"آپ کو خدا کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ امیرالمومنین (یعنی ابوجعفر) تو آپ سے بدظن ہیں۔

---

[1] الکامل لابن الاثیر ص۲۱۷ ج ۵

[2] ملاحظہ کامل ص۱۹۶ ج ۲

لہٰذا اگر آپ ان کے عطیہ کو قبول نہ کریں گے تو جو بدگمانیاں وہ آپ کے متعلق رکھتے ہیں۔ وہ پختہ ہو جائیں گی"۔ امام صاحب انکار پر قائم رہے۔

آخر وزیر عبدالملک بن حمید گویا ہوا: "اچھا مال کو تو میں جوائنر کی مد میں جمع کر دیتا ہوں مگر جاریہ تو قبول فرما لیجئے؟ کوئی معقول عذر پیش کیجئے جسے میں امیر المومنین کے سامنے پیش کر سکوں"

یہ سُن کر امام صاحب نے کہا:۔

"میری عمر دیکھو، بھلا مجھے اب عورتوں سے کیا کام؟ خود ہی غور کیجئے اس صورت میں اس غریب کو اپنے پلے باندھ لوں تو یہ کتنا بڑا ظلم ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ اسے فروخت کر کے دام کھرے کر لوں سو امیر المومنین سے کہہ دیجئے گا کہ میری کہاں مجال کہ امیر المومنین کی ملک سے جو عورت نکل کر میرے قبضے میں آئے اسے میں بازار میں بیچتا پھروں"

امام اور ان کے حاسدین و مخالفین

:۔ یہ اور اس قسم کی دوسری بدمزگیاں منصور اور امام صاحب کے مابین پیدا ہوتی رہتی تھیں منصور ہر وقت امام صاحب کے متعلق ٹوہ میں رہتا اور ان کے اخبار و احوال سے آگاہ رہنے کی کوشش کرتا۔ منصور کے حاشیہ نشینوں میں بعض درباری امام صاحب سے بہت جلتے تھے اور ان کے اقوال و افعال سے متعلق منصور کے دل میں بدگمانیاں پیدا کرنے کی کوشش میں مصروف رہتے تھے۔ امام صاحب بغیر یہ سوچے کہ کون خوش ہوتا ہے، کون خفا ہوتا ہے جن اقوال اور فتاوٰی کو برحق خیال کرتے رضائے الٰہی اور تسکین قلب و ضمیر کے لئے بے دھڑک ان کا اظہار کرتے رہتے۔ اگرچہ بعض بد باطن درباری منصور کو امام صاحب کے خلاف اکساتے رہتے اور کبھی چین سے نہ بیٹھتے

الخطیب نے قاضی ابو یوسف سے روایت کی ہے:۔

ربیع حاجب:۔ "ایک مرتبہ منصور نے امام ابوحنیفہ کو طلب کیا، منصور کے حاجب ربیع نے جو امام صاحب کا دشمن تھا، منصور سے کہا:۔

"یا امیر المومنین! یہ وہی ابوحنیفہ ہیں جو آپ کے جدِ امجد عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباس کا فتویٰ یہ تھا کہ قسم کھا کر آدمی مجلس سے اُٹھ جائے اور پھر دو ایک دن کے بعد اگر اس قسم سے کسی چیز کو مستثنیٰ کر دے

تو استثنا کا عمل موثر ہوتا ہے (اختتام مجلس کے بعد استثنا لغو ہے)
یہ سن کر امام نے منصور کو مخاطب کر کے کہا "یا امیر المؤمنین، آپ سمجھے بھی یہ کیا کہہ رہا ہے ؟، کہنا یہ چاہتا ہے کہ آپ کی فوج جو آپ کے ہاتھ پر وفاداری کی قسم کھا کر بیعت کرتی ہے۔ اس عہد وفا کی پابند نہیں "

خلیفہ نے کہا "یہ کیسے ؟"

امام صاحب نے کہا "وہ لوگ آپ کی بیعت کریں اور پھر اپنے گھر جا کر استثنا کر لیں تو وفاداری کا عہد باطل ہو جائے گا "

امام کا یہ جواب سن کر منصور ہنسا اور ربیع سے کہا :۔
لَا تَعَرَّضْ لِاَبِیْ حَنِیْفَۃ : ابو حنیفہ سے چھیڑ چھاڑ مت کرو۔

دربار سے نکلنے کے بعد ربیع نے امام صاحب سے کہا کہ آج تو آپ نے میری جان ہی لے لی تھی۔

امام صاحب نے فرمایا "نہیں ! تم نے ضرور یہ چاہا تھا مگر میں نے تمہاری اور اپنی دونوں کی جان بچا لی[1] "

امام ابو العباس طوسی اور امام صاحب کی جھڑپ :۔

اسی طرح خطیب ہی کی روایت ہے :۔

منصور کے درباریوں میں ایک شخص ابو العباس طوسی تھا، جو امام صاحب کے متعلق بری رائے رکھتا تھا۔ امام صاحب بھی اس سے غافل نہ تھے چنانچہ ایک روز امام ابو حنیفہ ابو جعفر کے پاس گئے، بہت سے لوگ جمع تھے۔ طوسی نے دل میں کہا کہ آج ابو حنیفہ کو قتل کرا کے رہوں گا۔ یہ سوچ کر وہ امام صاحب کے پاس آیا اور کہنے لگا :۔

"ابو حنیفہ ! بتائیے اگر امیر المومنین ہم میں سے کسی کو یہ حکم دیں کہ فلاں آدمی کی گردن مار دو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس شخص کا قصور کیا ہے تو ہمارے لئے

---

[1] تاریخ بغداد صفحہ ۳۶۵ ج ۱۳

اس کی گردن مارنی کیا جائز ہو گی؟"

امام صاحب نے برجستہ کہا: "ابو العباس! میں تم سے پوچھتا ہوں کہ امیر المومنین صحیح حکم دیتے ہیں یا غلط؟"

طوسی نے کہا "امیر المومنین غلط حکم کیوں دینے لگے؟"

امام صاحب نے کہا "تو صحیح حکم کے نافذ کرنے میں تردد کی گنجائش کیا ہے؟ اسے تو نافذ ہونا ہی چاہیئے"

پھر امام نے اپنے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے کہا:-

"یہ دراصل مجھے اسیر دام کرنا چاہتا تھا مگر میں نے اسے جکڑ لیا۔"[1]

عدالتی فیصلوں پر امام صاحب کی بے لاگ نکتہ چینیاں:-

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام کا وہ موقف بھی واضح کر دیا جائے جسے منصور نے امام کی ایذا رسانی کا ذریعہ بنا لیا تھا۔ امام کے متعلق یہ بات مشہور ہے کہ وہ کوفہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر اگر ان کے نزدیک غلط ہوتے تو بلا جھجک تنقید کیا کرتے اور ان فیصلوں کے صادر ہوتے ہی مدعی اور مدعیٰ علیہ دونوں کے سامنے ان کی غلطیاں واضح کر دیتے تھے جس سے قاضی بھڑکتا اور بدظن ہو جاتا اور کبھی مجبور ہو کر امرا کے پاس ان کی شکایت لے کر فریاد کناں حاضر ہوتا تھا بلکہ مروی ہے کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیٰ نے ایک مرتبہ امام صاحب کی شکایت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں فتویٰ دینے سے روک دیا گیا۔ پھر کچھ عرصہ کے بعد فتویٰ دینے کی اجازت دے دی گئی!

ایک غلط فیصلہ پر امام صاحب کی تنقیح:-

کتاب المناقب اور تاریخ بغداد دونوں میں یہ مذکور ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں ایک پاگل عورت کا مقدمہ لایا گیا جس نے ایک شخص کو "اے ابن الزانیین" (بدچلن ماں باپ کا بیٹا) کہہ کر مخاطب کیا تھا۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اس پگلی کو مسجد میں کھڑا کر کے اس پر دو حدیں جاری کر دیں۔ یعنی ایک حد سزا اس کی ماں پر تہمت زنا کی وجہ سے اور دوسری حد اس کے باپ پر تہمت کے سبب جاری کر دی۔

امام صاحب کو جب اس فیصلے کی خبر ہوئی تو انہوں نے فرمایا "اس مقدمہ کے فیصلے میں

---

[1] تاریخ بغداد ص۳۶۶ ج ۱۳؎

قاضی نے ایک نہیں پوری چھ غلطیاں کی ہیں۔

(۱) مسجد میں حد لگوائی حالانکہ مسجد سزا دینے کی جگہ نہیں ہے۔

(۲) اس پگلی کو کھڑا کر کے حد لگائی گئی، حالانکہ عورتوں کو بٹھا کر حد لگائی جاتی ہے۔

(۳) ماں اور باپ دونوں کی وجہ سے دو حدیں لگائیں حالانکہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پوری جماعت پر تہمت لگائے تو ایک ہی حد کافی ہوتی ہے۔

(۴) دو حدیں بیک وقت لگائیں حالانکہ دوسری حد اس وقت لگائی جاتی ہے جب پہلی حد کی تکلیف ختم ہو جائے۔

(۵) اس بات کی تحقیق ہونا چاہیئے تھی کہ واقعی وہ عورت پاگل ہے یا نہیں؟ کیونکہ پاگل پر حد جاری نہیں ہوتی۔

(۶) مدعی کے ماں باپ موجود نہ تھے، نہ عدالت میں حاضر ہو کر انہوں نے دعویٰ کیا۔ پھر حد کیسی؟

ابن ابی لیلیٰ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو کوفہ کے امیر کے پاس جا کر امام صاحب کی شکایت کی، اس نے ان پر پابندی عاید کر دی اور حکم دے دیا کہ آئندہ سے وہ فتویٰ دینے کے مجاز نہیں ہیں:۔

چنانچہ کچھ عرصے تک امام صاحب فتویٰ دینے سے رکے رہے، اسی اثنا میں ولی عہدِ حکومت کی طرف سے قاصد چند سوالات لے کر آیا جسے حکم ملا تھا کہ امام ابوحنیفہؒ سے ان مسائل کے متعلق فتویٰ لے کر آئے، قاصد ان کے پاس گیا تو امام صاحب نے یہ کہہ کر فتویٰ دینے سے انکار کر دیا کہ مجھے قاضی شہر نے فتویٰ دینے سے حکماً منع کر دیا ہے، قاصد امیر کے پاس گیا تو امیر نے امام صاحب کو پابندی سے آزاد کر دیا اور کہا کہ میں انہیں فتویٰ کی اجازت دیتا ہوں، چنانچہ اس کے بعد حضرت امام صاحب مسندِ افتا پر بیٹھے اور فتویٰ دینے لگے[1]

کیا عدالت کے فیصلوں پر تنقید جائز ہے؟ :۔

امام ابوحنیفہؒ صرف قاضیوں اور عدالتوں

---

[1] ملاحظہ ہو المناقب ابن البزازی ص ۱۶۶ ج ۱ و تاریخ بغداد ص ۳۵۶ ج ۱۳

کے فیصلوں پر ہی نقد و جرح نہیں کرتے تھے، فقہا کے فتووں پر بھی تنقید کرتے تھے۔ مگر فتووں پر ان کی تنقید میں وہ تندی نہیں ہوتی تھی جو عدالت کے فیصلوں پر جرح کی صورت میں پائی جاتی تھی ان کا خیال تھا کہ چونکہ عدالتوں کے فیصلے نافذ ہوجاتے ہیں لہٰذا ان کے غلط ہونے کی صورت میں ناحق ایک فریق پر ظلم ہوگا پھر نفسیاتی لحاظ سے بھی جواز نقد کے وجوہ مل سکتے ہیں کیونکہ قاضی کی غلطی سے اموال و نفوس اور حرمات ضائع ہوجاتے ہیں۔

مگر عمومی انتظام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فیصلوں کا احترام ضروری ہے تاکہ عدالت کا فیصلہ نافذ ہو سکے اور جس کے خلاف فیصلہ صادر کیا گیا ہے وہ اس کے مبنی بر انصاف ہونے کا قائل ہوجاتے اور آئندہ اس غلطی سے باز رہے،، اس طرح معاشرہ میں نظم و نسق قائم رہے گا اور حکومت کا ستون بھی محکم رہے گا۔ دوسری طرف قاضی اگر غلطی بھی کرے تو بھی اس کی غلطی پر پردہ ڈالنا حقوق کی نگہداشت کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ معمولی غلطی سے درگذر کرنا چاہیئے اور پرائیوٹ طور پر اسے غلطی پر متنبہ کر دینا چاہیئے، یہ طریقہ انتظام کی مشینری کو مضطرب کرنے اور احکام کا احترام اٹھانے سے بہرحال بہتر ہے کیونکہ برملا تنقید کرنے سے لوگ عدالت سے غیر مطمئن ہوجائیں گے۔

ان وجوہ کی بنا پر امام ابو حنیفہ جیسے فقیہہ عظیم اور امام متبع کے لئے بہتر یہ تھا کہ قاضیوں پر خفیہ تنقید کرتے اور خط و کتابت کے ذریعہ انہیں ٹوک دیا کرتے یا اگر ان سے مکاتیب کا سلسلہ ممکن نہ ہوتا تو حاکم وقت کے پاس اپنی رائے لکھ کر بھیج دیا کرتے۔

ابن ابی لیلیٰ کی امام صاحب سے عداوت

:- بہر حال امام صاحب کا جو موقف بھی احکام قضا کے سلسلہ میں رہا ہو۔ یہ امر واقع اور حقیقت ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ ان تنقیدات کا وسعت قلب کے ساتھ استقبال نہیں کرتے تھے بلکہ بسا اوقات اس تنقید کی وجہ سے برہم ہوجاتے تھے اور اس دشمنی کے باعث امام صاحب کی ایذا رسانی کے درپے ہوجاتے تھے۔ یہ باتیں جب امام تک پہنچتیں تو وہ فرماتے :

ان ابن ابی لیلیٰ لیستحل منی مالا استحلہ من حیوان[1]

میرے بارے میں تو یہ شخص ان حدود تک چلا جاتا ہے کہ میں کسی جانور کیلئے بھی ایسی باتیں نہیں کہہ سکتا۔

---

[1] المناقب للمکی ص ۱۳۰ ج ۲

ہماری رائے اگر یہ ہے کہ امام صاحب کا ابن ابی لیلیٰ کے فیصلوں پہ یوں تنقید کرنا اور پھر اس تنقید میں شدت وحدت اختیار کر کے بر سر عام اس کا اعلان کرنا موزوں اور مناسب نہ تھا تو قاضی کوفہ ـــــ ابن ابی لیلیٰ ـــــ کے لئے بھی یہ سزاوار نہ تھا کہ خواہ مخواہ ان تنقیدات کو وجۂ عداوت بنا کر بات بڑھاتے۔

اگر امام صاحب کی نکتہ چینیوں کے باوجود ان سے تعلقات استوار رکھتے تو عین ممکن تھا کہ وہ بھی نرم پڑ جاتے اور دائرہ علماء کے حدود کا پاس کرتے یا کم از کم ان کی حدت ضرور کم ہو جاتی۔

خلیفہ منصور کا عتاب

علم و فقر اور تاج و سلطنت کی ٹکّر

امام صاحب کا میلان علویوں کی طرف :- ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب علویوں کی طرف مائل ہیں اور وہ اپنے حلقۂ درس اور تلامذہ کے گروہ میں بے جھجک اس عقیدہ کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ منصور جب ان سے استفتاء کرتا ہے، تو برملا اس کی سختی سے مخالفت کرتے ہیں، کبھی منصور کی طرف سے استفتاء محض امام صاحب کے باطن کا سراغ لگانے کے لئے ہوتا تھا جب منصور کو اس کا علم ہو جاتا تو امام صاحب کو ایسی باتوں سے منع کر دیتا جن سے خوارج یعنی باغیوں کو اپنی قسموں کے توڑنے اور اپنے امام یعنی خلیفہ کے خلاف بغاوت کا موقع مل سکے۔

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام صاحب منصور کے عطایا قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں حالانکہ وہ عطیّے محض آزمائش کے لئے ہوتے تھے، منصور کے بعض مخلص درباری امام صاحب کو نصیحت کرتے کہ منصور تو بہانہ ڈھونڈ رہا ہے اس لئے ہدیہ قبول کر کے اپنے آپ کو تہمت سے بچا لیجئے مگر امام صاحب اپنے انکار پر مصر رہتے ہیں۔

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب جب عدالت کے فیصلوں کو حق کے خلاف دیکھتے ہیں تو ان پر حدت اور شدت سے جرح کرتے ہیں اور اس بات کی قطعًا پرواہ نہیں کرتے کہ اس تنقید سے حکام کے دبدبے اور وقار و رعب پر حرف آئے گا۔

خلیفہ منصور کا داؤں :- آخر کار منصور امام صاحب کے اس رویّے سے تنگ آ گیا بلکہ جب اسے یہ معلوم ہُوا کہ وہ علویوں کی طرف مائل ہیں اور مختلف واقعات نیز حضرت امام صاحب کے فتاویٰ سے بھی اس کی تائید ہو گئی تو سخت پریشان ہُوا مگر امام صاحب کے خلاف اقدام کرتے ہوئے ہچکچاتا رہا کیونکہ امام صاحب اپنے حلقۂ درس میں بحث و گفتگو سے تجاوز نہیں کرتے تھے اور نہ ان کے عقیدہ و عمل میں کوئی خرابی تھی کہ کوئی تہمت لگا کر ماخوذ کیا جا سکے بلکہ امام صاحب کے علم و فضل تقویٰ اور حسنِ سیرت کا سب اعتراف کرتے تھے، اس لئے جب تک امام صاحب تلوار لے کر میدان میں نہ اترتے یا کسی باغی کے ساتھ خروج نہ کرتے اس وقت تک کوئی بہانہ منصور کے ہاتھ نہیں لگ سکتا تھا۔ آخر کار امام صاحب کو عہدۂ قضا پیش کرنے اور ان کے انکار سے منصور کو ان پر دست اندازی کا موقع مل ہی گیا۔

امام صاحب کے لئے دامِ ہمرنگ زمیں :- اس سانحہ کی تفصیل یہ ہے کہ منصور نے امام صاحب کے سامنے بغداد کا منصب قضا پیش کیا۔ اس طرح وہ پایۂ تخت دولتِ عباسیہ کے پہلے قاضی ہوتے۔ مقصد یہ تھا کہ اگر انہوں نے قضا کا عہدہ قبول کر لیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت کے وفادار ہیں اور منصور کے مطلق طور پر مطیع ہیں لیکن اگر انکار کر دیا تو عوام کے سامنے امام صاحب سے انتقام لینے کا موقع مل جائے گا۔ اور اس میں کوئی شرعی قباحت بھی نہیں ہو گی کیونکہ اگر امام صاحب عوام کے نزدیک فاضل دین ہیں تو عوام کے مفاد کے لئے انہیں اس عہدہ کے قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور اس سلسلہ میں انہیں سزا دینا بھی جائز ہے۔ یہ امام صاحب پر ناحق ظلم نہیں ہو گا بلکہ علم و فضل کا تقاضا یہ ہے کہ عوام کی طرف سے جو حقوق ان پر عاید ہوتے ہیں عہدۂ قضا قبول کر کے انہیں پورا کریں۔

دوسرے یہ کہ جب امام صاحب قاضیوں کے فیصلوں پر تنقید کرتے ہیں تو ان پر واجب ہے کہ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) بن کر ان کی رہنمائی کریں اور جہاں تک ممکن ہو انہیں صحیح راستہ پر چلائیں کیونکہ وہ ملک کے بہت بڑے فقیہہ ہیں جو دوسروں کے فیصلوں پر تصحیح و تضعیف کے ساتھ نکتہ چینی کرتے رہتے ہیں۔ اگر وہ یہ عہدہ قبول نہیں کرتے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی تنقید تمام تر تخریب کے لئے ہے۔ کیونکہ جب انہیں تعمیر کا موقع دیا جاتا ہے تو انکار کا سبب؟

نیز یہ کہ اگر امام صاحب اہلِ عراق کی نظر میں سب سے بڑے فقیہہ ہیں تو خلیفہ کا عہدۂ قضا

کے لئے ان کا انتخاب بھی موزوں ہے اگر وہ انکار کرتے ہیں تو انہیں مجبور کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ اکراہ امام صاحب پر ظلم نہیں کیونکہ اس سے مقصود تو ان کو سربلند کرنا ہے نہ کہ ان کی ذلت اور رسوائی۔

امام صاحب کا انکار اور منصور کا اصرار :- ابوجعفر منصور نے امام صاحب کو طلب کیا اور عہدۂ قضا پیش کیا مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے کہا اچھا قاضیوں کو اپنے فیصلوں میں جو مشکلات پیش آئیں ان کے حل میں ان کی مدد کر دیا کیجئے۔ مگر امام صاحب نے اس سے بھی انکار کر دیا۔ اس کے بعد منصور نے تازیانے کی سزا دی اور قید کر دیا۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ کوڑے نہیں لگائے صرف قید کر دیا۔ یہ اس سانحہ کا خلاصہ ہے۔ اب ہم ان روایات کو نقل کرتے ہیں جو کتب تاریخ اور مناقب میں مذکور ہیں :-

مناقب مکی کی روایت :- جب امام صاحب خلیفہ کی طلبی پر بغداد بھیجے گئے تو ان کا چہرہ تمتما رہا تھا۔ فرمانے لگے :-

"اس نے (یعنی خلیفہ) مجھے قاضی مقرر کرنے کے لئے بلایا تھا، میں نے جواب دیا کہ میں اس لائق نہیں ہوں، مجھے یہ معلوم ہے کہ مدعی پر دلیل اور منکر پر حلف واجب ہے مگر قاضی بننے کی صلاحیت تو وہی شخص رکھتا ہے جو دل گردہ رکھتا ہو، تمہارے، تمہاری اولاد اور سالاران فوج کے خلاف فیصلہ کرنے کی جرأت رکھتا ہو مگر مجھ میں یہ جرأت نہیں ہے۔ میرا تو یہ حال ہے کہ جب تم مجھے بلاتے ہو تو میری جان میں جان اس وقت تک واپس نہیں آتی جب تک کہ تمہارے پاس سے باہر نہیں آجاتا۔"

خلیفہ نے کہا "اچھا یہ بتاؤ کہ میرے عطایا کیوں قبول نہیں کرتے؟"

میں نے جواب دیا :-

"امیر المومنین اگر آپ اپنے ذاتی مال سے مجھے کچھ دیتے تو اسے میں قبول بھی کر لیتا مگر جو کچھ آپ مجھے دے رہے ہیں یہ تو مسلمانوں کے بیت المال کا روپیہ ہے جس کا میں اپنے آپ کو کسی حیثیت سے بھی مستحق نہیں پاتا نہ تو میں ان لوگوں سے ہوں جو مسلمانوں کی حفاظت کرتے ہیں

اگر میرا تعلق ان سے ہوتا تو میں اس مد سے لیتا اور نہ میں نوجیوں کی اولاد سے ہوں کہ ان کا حصہ قبول کرتا اور نہ میں فقیر اور محتاج ہوں اگر یہ صورت ہوتی تو فقرا کی مد سے میرے لئے لینا جائز ہوتا۔" یہ سن کر منصور نے کہا کہ اچھا یہاں قیام کرو تاکہ قضاۃ کو اگر تم سے مشورہ کی ضرورت ہو تو وہ مشورہ لے سکیں۔[1]

(۲) مناقب ابن بزازی کی روایت :- المناقب ابن بزازی میں ہے کہ :-

"ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ کو اس بنا پر قید کر لیا کہ قاضی بننا منظور کر لیں اور قاضی القضاۃ بن جائیں مگر امام صاحب نے انکار کر دیا حتیٰ کہ منصور نے ایک سو دس تازیانے کی سزا دی پھر جیل خانہ سے رہا کر کے حکم دیا کہ تم الباب یعنی دار الخلافت کے دروازے پر جا کر قیام کرو جس قسم کے احکام تمہارے پاس بھیجے جائیں، ان کے متعلق فتوے دیا کرو۔ امام صاحب کو دروازے پر بٹھا دیا گیا مگر جب ابوجعفر نے بعض مسائل امام صاحب کے پاس بھیجے، تو انہوں نے فتویٰ دینے سے انکار کر دیا۔ تب ابوجعفر نے دوبارہ امام صاحب کو جیل بھیج دینے کا حکم دیا اور یہ کہ ان پر سختی کی جائے اور خوب تنگ کیا جائے۔"[2]

(۳) تاریخ بغداد کی روایت : ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ کو طلب کیا اور کہا کہ عہدۂ قضا قبول کر لیجئے۔ مگر امام صاحب نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم کھائی کہ تمہیں یہ منصب ضرور قبول کرنا پڑے گا۔ امام صاحب نے بھی قسم کھائی کہ وہ ہرگز یہ منصب نہیں قبول کر سکتے۔ دوبارہ منصور نے قسم کھائی اور امام صاحب نے بھی قسم کھا کر انکار کر دیا۔

اس پر ربیع حاجب کہنے لگا :-

"کیا تم نہیں دیکھتے امیر المومنین قسم کھاتے ہیں۔"

امام صاحب نے فرمایا۔ "امیر المومنین آسانی سے اپنی قسم کا کفارہ ادا کر سکتے

---

[1] المناقب للمکی ص۲۱۵ ج ۱

[2] المناقب لابن البزازی ص۱۹ ج ۲

ہیں "۔

چنانچہ منصور نے انہیں حوالۂ زندان کر دیا۔

تاریخ بغداد میں ربیع بن یونس سے یہ بھی مروی ہے کہ میں نے خلیفہ کو دیکھا کہ امام صاحب کو قاضی بننے پر مجبور کر رہا ہے اور امام صاحب جواب دیتے ہیں :۔

"اللہ سے ڈریئے اور اس امانت کو اسی کے سپرد کیجئے جو اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرتا ہو بخدا میں تو حالتِ رضا میں غلطی سے محفوظ نہیں ہوں تو غصے کی حالت میں مجھ پر کیسے بھروسہ ہو سکتا ہے ؟ اگر مجھے آپ کے خلاف فیصلہ کرنے کا موقع مل گیا اور مجھے یہ دھمکی دی گئی کہ اس فیصلہ سے یا تو ہٹ جاؤ ورنہ دریائے فرات میں تمہیں غرق کر دیا جائے گا تو میں کہے دیتا ہوں کہ فرات میں ڈوب مرنا مجھے منظور ہوگا لیکن فیصلے کے بدلنے پر راضی نہیں ہو سکتا، آپ کے دربار میں ایسے لوگ موجود ہیں جنہیں ضرورت ایسے آدمی کی ہے جو آپ کی وجہ سے ان کے وقار کو برقرار رکھ سکے۔ مگر مجھ میں یہ صلاحیت نہیں ہے"

منصور نے کہا :۔

کَذَبْتَ اَنْتَ تَصْلُحُ۔ تم جھوٹے ہو۔ تم میں پوری صلاحیت موجود ہے

امام صاحب نے جواب دیا تو پھر آپ ایسے شخص کو عدل و انصاف کی امانت کیوں سونپتے ہیں جو جھوٹا ہے؟[1]

ہم نے یہ روایات اس لئے نقل کی ہیں تاکہ قارئین کرام کے سامنے روایاتِ مختلفہ کا وہ تمام ذخیرہ آجائے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ منصور نے امام صاحب پر کیسے کیسے ستم توڑے اور امام صاحب نے منصور کے رو برو کیا کیا اور کیسے کیسے سوال و جواب کئے۔ ان روایات میں تضاد نہیں ہے بلکہ بات یہ ہے کہ مختلف مجلسوں میں منصور نے امام صاحب کے سامنے عہدہ قضا پیش کیا اور امام نے حسب حال اس کا جواب دیا۔

۱۔ کبھی منصور نے عہدہ قضا پیش کیا۔ پھر افتاء کی ذمہ داری ڈالنی چاہی اور کسی مجلس میں عطیہ قبول نہ کرنے پر مناقشہ کرنے لگا اور کسی دوسری مجلس میں عہدۂ قضا کے قبول نہ کرنے پر تشدد سے

---

[1] تاریخ بغداد ص۳۲۸، ۳۲۹ ج ۱۳

کام لیا۔ امام صاحب نے بھی سختی سے جواب دیا اور کہا کہ قاضی بننے کی بہ نسبت دریائے فرات میں ڈوب مرنے کو ترجیح دیتا ہوں۔ پھر کسی مجلس میں منصور حلفیہ کہتا ہے کہ آپ کو عہدۂ قضا قبول کرنا پڑے گا، اس کے جواب میں امام صاحب بھی حلفیہ انکار کرتے ہیں اور ابوجعفر منصور کے حاجب ربیع بن یونس کی شرانگیزی کی وجہ سے قسموں کا یہ سلسلہ امام صاحب کی نظر بندی پر ختم ہوتا ہے[1] جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حاجب ربیع اور امام صاحب کے مابین عداوت تھی لہٰذا اسے امام صاحب کے خلاف دل میں بغض رکھنا ہی چاہیئے تھا۔

پھر ان روایات کے مجموعہ سے چند باتیں قابلِ غور نظر آتی ہیں۔

(۱) **عہدۂ قضا سے انکار کیوں؟** :- امام صاحب کے عہدہ قضا سے انکار کی یہ وجہ نہ تھی کہ وہ منصور کی خلافت کے حامی نہیں تھے بلکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ بہت بڑا کام ہے اور ممکن ہے میں اس کی ذمہ داریوں کو پورا نہ کر سکوں۔ بھلا مسندِ قضا پر بیٹھنے کے بعد خواہشاتِ نفسانی کی پیروی کرنے لگوں اور تمام لوگوں پر یکساں طور پر حق کو نافذ نہ کر سکوں۔

وہ قاضی بننے کی بانسبت ہر مشکل کام کو آسان سمجھتے تھے،

ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ عہدہ قضا سے امام صاحب نے اسی بنا پر انکار کیا اور اس کے پسِ پردہ کوئی سیاسی عذر یہ کارفرما نہیں تھا اگر وہ عہدۂ افتاء سے بھی انکار نہ کرتے کیونکہ افتا تو انہی مسائل میں ہوتا ہے جو قاضیوں کی سمجھ میں نہ آتے ہوں اور پھر تجربہ سے یہ ثابت ہو چکا تھا کہ امام صاحب فتویٰ میں بہت دلیر بھی تھے۔ امام صاحب کی طرف سے صرف یہ عذر ہو سکتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل قضا میں افتاء بھی حکم کی حیثیت رکھتا ہے اور امام صاحب کسی صورت میں بھی حکم کی ذمہ داری قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھے بلکہ بسا اوقات وہ حکم جو فتووں کے اندر پایا جاتا ہے وہ نفسِ حکم سے بھی زیادہ پرخطر ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں نہ تو براہِ راست موضوع کے مطالعہ کا موقعہ ملتا ہے اور نہ فریقین کے دلائل و اقوال وغیرہ کو سنا جاتا ہے جو مجلسِ قضا میں سامنے آتے ہیں۔

منصور امام صاحب سے بدظن تھا :- منصور یہ سمجھتا تھا کہ امام صاحب محض پرہیزگاری اور ذمہ داری کا بوجھ محسوس کر کے عہدہ قضا سے انکار نہیں کر رہے ہیں بلکہ اسے امام صاحب کی نیت پر بھی شبہ تھا اسی بنا پر اس نے عطیہ قبول کرنے سے انکار کا سبب دریافت کیا تھا۔

اگر ان دونوں چیزوں کے انکار میں کوئی وجہ ربط نہ ہوتی تو منصور یہ سوال کیوں کرتا اور حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ منصور کی بدظنی صحیح تھی۔ منصور اگر کبھی مطمئن ہو جاتا تو اس کے درباری اسے برانگیختہ کرنا شروع کر دیتے تھے اور اگر ان میں سوال وجواب ہوتا تو منصور کو ان باتوں کی طرف توجہ دلاتے جو امام صاحب ثابت کرتے تھے۔

(۳) امام صاحب کی بے باکی اور جرأت :- امام صاحب نرمی سے جواب نہیں دیتے تھے، اور نہ حیلہ جوئی کرتے تھے بلکہ وہ علی الاعلان حق کی آواز بلند کرتے تھے اور نتائج کی پروا نہیں کرتے تھے۔ اگر اس راستہ میں کوئی تکلیف پہنچتی تو اسے صبر واستقلال سے برداشت کرتے تھے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عہدۂ قضا وافتا سے بغیر حیلہ جوئی کے صراحت کے ساتھ انکار کر دیتے ہیں اور عطایا اس بنا پر قبول نہیں کرتے کہ یہ مال مسلمانوں کے بیت المال سے آیا ہے اور ان کے لئے حلال نہیں ہے، خلیفہ اگر کسی بات پر قسم کھا کر اصرار کرتا ہے تو امام صاحب بھی انکار میں قسم کھا لیتے ہیں۔ ربیع کی نوک جھوک کی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ وہ ہر بات کو ثواب سمجھ کر کرتے، معاد پر نظر رکھتے اور سمجھتے کہ اللہ ہی بدلہ دینے والا ہے۔

امام صاحب کی وفات

جیل میں ہوئی یا زہر دے کر ہلاک کیے گئے ؟

آخر کار امام ابوحنیفہ پر مصیبت کا نزول ہوا۔ تمام راوی بالاتفاق

جیل کی سزا، اور موت کے اسباب :-

یہ بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب کو قید کر دیا گیا۔ پھر وہ افتاء و تدریس کے لئے نہیں بیٹھ سکے، کیونکہ نظر بندی کے ساتھ ہی یا اس کے چند روز بعد ان کی وفات ہو گئی۔

امام صاحب کی وفات کے سبب میں اختلاف ہے کہ آیا :-

—: تازیانے کی سزا کے بعد جیل خانہ میں انتقال ہوا ؟

—: یا زہر دیا گیا تاکہ جلدی سے ختم ہو جائیں اور زیادہ مدت تک جیل خانہ میں نہ پڑے رہیں ؟

—: یا اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ درس و تدریس اور لوگوں سے میل جول نہ اختیار کریں ؟ چنانچہ وہ اپنے مکان پر چلے آئے اور یہاں آ کر فوت ہو گئے ؟

— کتب مناقب میں یہ جملہ روایات مذکور ہیں۔ چنانچہ ایک روایت کے مطابق تازیانہ کی سزا کے بعد وفات تک جیل میں رہے۔ داؤد بن راشد الواسطی سے روایت ہے :-

— "جب امام صاحب کو عہدۂ قضا سے انکار کی وجہ سے سزا دی جا رہی تھی تو میں وہاں موجود تھا۔ امام صاحب کو روزانہ دس کوڑے مارے جاتے تھے، حتیٰ کہ ایک سو دس تازیانے لگائے گئے۔ ہر بار ان سے کہا جاتا کہ عہدۂ قضا

قبول کر لیجئے مگر وہ انکار کر دیتے جب متواتر تازیانے کی سزا ملنے لگی تو آخر کار آہستہ سے امام صاحب نے دعا کی :

اَللّٰھُمَّ اَبْعِدْ عَنِّیْ شَرَّھُمْ بِقُدْرَتِکَ :۔ الٰہی اپنی قدرت سے ان کے شر کو مجھ سے دور کر دے :

چنانچہ جب امام صاحب اپنے انکار پر مصر رہے تو انہیں زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا۔

المناقب لابن البزازی کی روایت دونوں سے مختلف ہے وہ لکھتے ہیں :۔

جیل کی سزا دینے اور کچھ مدت تک تنگ کرنے کے بعد منصور نے اپنے مصاحبین سے مشورہ کیا جس کے بعد انہیں جیل خانہ سے باہر نکال کر کسی خاص مکان میں رکھا گیا مگر فتویٰ دینے اور لوگوں کے پاس اٹھنے بیٹھنے کی اجازت نہ دی۔ چنانچہ امام صاحب اسی حالت میں وفات پا گئے[1]

وفات کے اسباب و علل :۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ آخری روایت صحیح ہے، اس لئے کہ یہ واقعات کے سیاق و سباق سے بھی موافقت رکھتی ہے اور منصور کے رویہ کے بھی مطابق ہے، کیونکہ منصور اپنے آپ کو اس صورت میں نہیں پیش کرنا چاہتا تھا کہ وہ علم اور اہل علم کے طبقہ کو حقیر سمجھتا ہے۔ مگر جب واقعات نے امام صاحب کی ایذا رسانی پر اسے مجبور کیا تو اس سے براءت کا سامان مہیا کر لیا۔ اور لوگوں کو یقین دلایا کہ وہ محض انتقامی کارروائی سے کام نہیں لے رہا ہے بلکہ عہدہ قضا سے انکار کی وجہ سے سزا دے رہا ہے۔

پھر یہ بات عقل و قیاس سے قریب معلوم ہوتی ہے کہ منصور کے خواص لوگوں میں سے کسی نے سفارش کی ہوگی کہ اس پاکباز اور کہن سال شخص پر رحم کھانا چاہیئے جس کی مخالفت سے خلیفہ کو ذرا بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ نیز اسے عوامی محاسبہ کا بھی اندیشہ تھا اس لئے بھی سخت سزا دینے سے گریز کرتا تھا۔

کشتۂ غمزۂ خود را بہ نماز آمدہ؟ :۔ تمام رواۃ اس پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے وصیت کی تھی کہ انہیں

---

[1] ملاحظہ المناقب لابن البزازی ص۱۵ ج ۲

مقبرہ کے اس جانب دفن کیا جائے جو غصب شدہ نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ وصیت اسی صورت میں ممکن ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ وفات سے قبل انہیں جیل خانہ سے رہا کر دیا گیا تھا اور خلیفہ نے اپنے اطمینان کی خاطر درس و افتا اور لوگوں سے میل جول پہ پابندی لگا دی تھی۔ اس صورت میں بدستور جیل میں رہنے کا کوئی مطلب نہیں۔

پھر یہ بھی مذکور ہے کہ موت کے بعد منصور نے ان کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی۔ اگر وہ جیل خانہ میں فوت ہو جاتے تو منصور یہ نہیں کر سکتا تھا۔

سیرت امام پر ایک نظر:- امام صاحب ۱۵۰ھ صدیقوں اور شہیدوں کی طرح میں فوت ہو گئے۔ بعض نے ان کا سال وفات ۱۵۱ھ اور بعض نے ۱۵۳ھ لکھا ہے مگر پہلی روایت صحیح ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب جیسے ضمیر معنیٰ، وجدان دینی، اقلب قوی، عقل رسا، نفس صبور رکھنے والے شخص کے لئے موت ہی موجب راحت ہو سکتی تھی۔

انہوں نے مخالفین کی طرف سے ہر تکلیف کو صبر و تحمل سے برداشت کیا۔ نادانوں، امراء اور پھر خلفاء کی طرف سے طرح طرح کی اذیتیں دی گئیں مگر انہوں نے کسی طرح کی کمزوری سے کام نہیں لیا۔ اگر جہاد نفس کوئی چیز ہے اور اس کے مختلف میدان ہیں تو ہماری نظر میں امام صاحب اس جہاد کے بطل عظیم تھے، ہر میدان میں انہی کی جیت رہی، وہ جہاد میں ثابت قدم اور مصائب میں راضی بہ رضا رہے حتیٰ کہ زندگی کے آخری لمحوں میں بھی وصیت کرتے ہیں کہ انہیں پاک زمین میں دفن کیا جائے جو مغصوبہ نہ ہو اور اس زمین میں دفن نہ کیا جائے جس کے متعلق خلیفہ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ اس نے دھاندلی سے غصب کر لی ہے۔ کہتے ہیں کہ جب ابوجعفر کو اس وصیت کا علم ہوا تو اس نے تاسف کے ساتھ کہا:-

مَنْ یَعْذِرُنِی مِنْ اَبِی حَنِیْفَۃَ حَیًّا وَمَیِّتًا یعنی:-

"مجھے ابو حنیفہ کے سامنے کون معذور ٹھہرا سکتا ہے۔ زندگی میں بھی اور موت کے بعد بھی۔"

امام صاحب کا جنازہ اور مشایعت عام:- اس میں شک نہیں کہ علمی، دینی اور اخلاقی و روحانی عظمتوں کا بھی لوگوں کے دلوں پہ کچھ اس قسم کا اثر ہوتا ہے جو سلطنت و حکومت کے جاہ و جلال سے کسی طرح

کم نہیں ہوتا۔

چنانچہ تمام اہلیان بغداد نے اس فقیہہ عراق اور امام اعظم کے جنازہ کی مشایعت کی۔ بعض نے حاضرین کی تعداد پچاس ہزار بتائی ہے، حتیٰ کہ خود ابوجعفر نے بعد میں قبر پر کھڑے ہوکر نماز جنازہ پڑھی تھی۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ منصور نے حضرت امام صاحب کے خلق و دین اور جلالت تقویٰ کے اعتراف میں یہ کام کیا یا اس کا یہ اقدام محض عوام کو راضی کرنے کے لئے تھا۔ بہت ممکن ہے اس کے سامنے یہ دونوں مقصد ہوں۔ بہر حال کچھ بھی ہو یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام صاحب ایک عظیم و جلیل شخصیت کے مالک تھے۔

کیا امام صاحب کا حلقۂ درس بغداد میں منتقل ہو گیا؟:- اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام صاحب بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون ہوئے مگر سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا زمانۂ قیام بغداد میں انہوں نے اپنا حلقہ درس بھی وہیں منتقل کر لیا تھا؟ یا حلقۂ درس بدستور کوفہ میں قائم رہا؟ کسی مورخ نے بھی حلقۂ درس کے بغداد میں منتقلی سے متعلق نہیں لکھا بلکہ تمام روایات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا حلقہ درس بدستور کوفہ میں رہا۔ یہاں تک کہ انہیں درس و افتاء سے روک دیا گیا چنانچہ ابتلا و محنت کی تمام روایتوں میں اشارہ و تصریح کے ساتھ یہی مذکور ہے کہ امام صاحب کو زبردستی سواری پر بٹھا کر بغداد پہنچایا گیا۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ تعمیر بغداد کے بعد جب تک وہ زندہ رہے کوفہ میں ہی درس و افتا کا فریضہ سر انجام دیتے رہے یہاں تک کہ ابتلاء و آزمائش سے دوچار ہوئے اور وفات پا گئے۔ مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام صاحب نے کوفہ کے علاوہ کسی دوسرے مقام پر حلقۂ درس قائم ہی نہیں کیا بلکہ مروی ہے کہ جب آپ حج کو تشریف لے جاتے تو وہاں فتوے دیتے، جدل و مناظرہ میں مشغول رہتے اور کبھی کبھی مسجد حرام میں حلقۂ درس قائم کر کے بھی بیٹھ جاتے۔ پھر جب آپ نے امویوں کے ظلم سے راہ گریز اختیار کر کے حرم میں پناہ لی تو اس عرصہ میں انہوں نے اپنی فقہ اور آرا کو متعارف کراتے ہوئے وہاں یعنی مکہ مکرمہ میں بھی اپنا حلقۂ درس قائم کر لیا تھا۔ اگرچہ مؤرخین اور اصحاب مناقب اس سلسلے میں خاموش نظر آتے ہیں، انہوں نے نہ ایجاباً کچھ لکھا ہے نہ سلباً۔

اگر کوفہ سے باہر امام صاحب کی تدریس اور وہ مناظرات جو امام صاحب اور دوسرے فقہا مثلاً

"اوزاعی وغیرہ کے درمیان منعقد ہوتے رہے ہیں اور بعض آرا فقہیہ میں حضرت امام مالکؒ سے مدارست لبد نبادلۂ خیالات اور پھر بصرہ میں ان کے مجادلات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ کہنا پڑے گا کہ امام صاحب کی تدریس کا بڑا حصہ ان کے اصحاب و تلامذہ کے مابین کوفہ ہی میں قائم رہا یہاں تک کہ وہ "فقیہہ کوفہ" کے لقب سے یاد کئے جانے لگے۔

[میں تو سمجھتا ہوں کہ اسی ظاہر کے اقتضا کی رعایت کا نتیجہ تھا کہ سب کچھ کہنے کہلانے کے بعد آخر میں حضرت امام نے دس بیس روپے نہیں بلکہ ان ابتدائی دنوں میں جب بظاہر ان کے کاروبار کا آغاز ہی ہوگا کیونکہ اس وقت تک زیادہ وقت ان کا حماد بن ابی سلیمان اپنے استاد کے پاس حصولِ علم ہی میں گذرتا تھا، ہزار ہزار روپے کی دس تھیلیاں گھر سے لا کر فضیل بن زبیر کے حوالہ کیں اور فرمایا:۔

اعینہ بمالی فیتقوی بہ علی من خالفہ ص۲۶ ج ۱ موفق

میں حضرت کی خدمت اس مال سے کرتا ہوں، حضرت سے عرض کرنا کہ اپنے مخالفوں کے مقابلہ میں اس سے بھی فائدہ حاصل کریں۔]

امام ابوحنیفہ

علم اور مصادر

امام صاحب کی شخصیت کاملہ

تاریخ فقہ اسلامی میں امام ابوحنیفہ رح کے سوا کوئی ایسی شخصیت نہیں نظر آتی جس کے مداح اور نکتہ چیں اتنی کثیر تعداد میں ہوں جتنے امام صاحب کے ہیں چنانچہ جس طرح امام صاحب کے مناقب میں کثرت سے کتابیں لکھی گئی ہیں اسی طرح ان پر نقد و قدح کرنے والوں کی تعداد بھی کم نہیں ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک مستقل فقہی مسلک رکھتے تھے جس کی تشکیل میں انہوں نے کامل غور و فکر اور تعمق سے کام لیا بس ضروری تھا کہ بعض تحسین و ستائش کے ساتھ ان سے اتفاق کرتے اور بعض حسد کیا تھ مخالفت۔

مگر امام صاحب کے مخالفین کی صف میں زیادہ تر وہ لوگ نظر آتے ہیں جو استقلال فکری میں انکے مقابلہ سے عاجز تھے یا ان کے مدارک فقہ تک رسائی سے محروم تھے، یا پھر وہ تنگ مزاج مخالفین تھے جو ہر اس طریق فکر کو جو اقوال سلف سے ماخوذ نہ ہو حق معروف سے خارج اور بدعت منکرہ خیال کرتے تھے۔ امام صاحب سے ان کے بھڑکنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان کی نظر میں جہاں توقف واجب تھا، یا اخذ قلیل سے کام چل سکتا تھا وہاں بے دھڑک امام صاحب رائے اور قیاس کا استعمال فرمایا کرتے تھے۔

امام صاحب کے مداح اور نکتہ چیں: امام صاحب کے بعض نکتہ چیں وہ ہیں جو ان کی شان مروت و اتقا اور فضل و علم سے ناآشنا ہیں، وہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالےٰ نے انہیں عقل وافر، علم گراں بہا، قدر خطیر، اور عوام و خواص کی نگاہ میں رتبہ خاص سے نوازا ہے، امام صاحب کی ذات گرامی پر قدح کرنے والوں کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو۔

اوران کی کثرت کلام کا عالم کچھ کیوں نہ ہو۔ مگر.....

مگر یہ امر واقعہ ہے کہ تاریخ نے اس فقیہ عراق سے طعن و تشنیع کرنے والوں کے مقابلہ میں ہمیشہ انصاف کیا ہے انکے مقابلے میں بھی جو زندگی میں مصروف افترا تھے اور انکے مقابلے میں بھی جو موت کے بعد بھی بہتان طرازیوں سے باز نہ آئے، لوگوں نے گوش ہوش سے ان لوگوں کی باتیں سنیں جنہوں نے امام صاحب کی صفت و ثنا بیان کی ہے[1] اسے شہادت صدق اور قول حق سمجھ کر کہنے والے کی تعریف کی اور سمجھ لیا کہ دشنام طرازوں کی روش دلیل ہے اس بات کی کہ انسان جب قدر و فکر، اخلاص و مروت، اور دین کے لحاظ سے عظمت و رفعت حاصل کر لیتا ہے، تو افترا سے محفوظ نہیں رہتا، اور یہ چیز اس کی آزمائش اور جزا میں اضافہ کا سبب بنتی ہے۔

امام صاحب کی تحسین و ثنا معاصرین کی زبان سے

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں تعریف و ثنا کی آوازیں نسل در نسل گونجتی سنائی دیتی اور اس فقیہ عظیم کی سیرت پر عطر بیز بیاں کرتی رہتی ہیں امام صاحب کے علم اور شخصیت کی تعریف و تحسین میں وہ لوگ بھی رطب اللسان نظر آتے ہیں جو فکر و نظر میں ان سے اختلاف رکھتے تھے، یہ سب کے سب (بغیر کسی ذہنی تحفظ کے) ان کی بلندی قدر پر متفق ہیں، اب ہم ان کے ہم عصر، یا ان کے عہد سے قریب یا بعد کے علماء کے تاثرات انہی کے الفاظ میں پیش کریں گے۔

(۱) فضیل بن عیاض کا بیان:

فضیل بن عیاض ورع و تقویٰ میں اپنا ثانی نہ رکھتے تھے، یہ امام صاحب کے معاصر تھے اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ”ابو حنیفہ بہت بڑے فقیہہ تھے، فقہی اعتبار سے ان کا پایہ بہت بلند تھا دولت مند تھے، اور یہ دولت آیندہ روند پر صرف کیا کرتے تھے، شب و روز تحصیل علم میں مصروف و منہمک رہتے، شب بیدار، خاموش طبع، اور کم گو تھے، اگر حلال و حرام سے متعلق کوئی مسئلہ آجاتا تو نہایت خوبی کے ساتھ حق بات بیان کر دیتے مال سلطان (شاہی ہدایا و عطایا) سے دور بھاگتے تھے“[1]

(۲) جعفر بن ربیع کا بیان:

جعفر بن ربیع کہتے ہیں:

”میں امام ابو حنیفہ کے پاس پورے پانچ سال رہا میں نے ان سے زیادہ کسی کو

---

[1] تاریخ بغداد ص ۳۴۰ ج ۱۳۔

خاموش طبع نہیں پایا۔ پہروں خاموش بیٹھے رہتے اور کوئی بات نہ کرتے مگر جب کوئی فقہی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو کھل پڑتے، اور ندی کی طرح بہنے لگتے، میں دیکھتا کہ وہ زور سے گرج گرج کر کلام کر رہے ہیں۔![1]"

(۳) **ملیح بن وکیع کے تاثرات:** امام صاحب کے ایک معاصر ملیح بن وکیع کہتے ہیں:
"بخدا ابو حنیفہ بہ عظیم الامانت اور بلند حوصلہ شخص تھے۔ یہ ہر چیز پر رضائے الٰہی کو مقدم رکھتے۔ اگر خدا کی راہ میں تلواروں کے زخم بھی کھانا پڑتے تو کھا لیتے، اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ابرار کی طرح ان پر رحمتیں نازل کرے کیونکہ وہ اسی طبقہ سے تھے۔!"

(۴) **عبداللہ بن المبارک** امام صاحب کے ایک معاصر عبداللہ بن المبارک تھے، صاحب ورع و تقویٰ بزرگ تھے، امام صاحب کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔
"ابو حنیفہ تو علم کا مغز ہیں مغز!"[1]

(۵) **ابن جریج کا بیان:۔** ابن جریج محدث نے امام صاحب کو ان کی ابتدائی زندگی میں دیکھ کر کہا تھا:۔
"وہ زمانہ جلد آئے گا جب یہ لڑکا علم میں عجیب و غریب مرتبہ کا حامل ہوگا!"
پھر جب امام صاحب بڑے ہو گئے اور ابن جریج کے سامنے ان کا ذکر چھڑا تو بار بار کہتے۔
"اِنَّہُ الفقیہ، اِنَّہُ الفقیہ، فقیہ تو وہی ہیں۔ فقیہ تو وہی ہیں۔"

(۶) **ایک معاصر کا بیان:۔** امام کے ایک معاصر ان کے بارے میں کہتے ہیں:
"ابو حنیفہ تو من جملہ عجائبات ہیں، ان کے کلام سے وہی بے زار ہو سکتا ہے جو اسے سمجھنے پر قادر نہ ہو!"[3]

(۷) **امام اعمش کا بیان:۔** امام صاحب کے معاصر اعمش فرماتے ہیں:
"اِنَّ اَبَا حَنِیفَۃَ لَفَقِیہٌ" ابو حنیفہ بہت بڑے فقیہ ہیں۔

۱۔ تاریخ بغداد ص ۳۴۰ ج ۱۳
۲۔ الخیرات الحسان ص ۳۲
۳۔ ایضاً ص ۳۵۔

(۸) امام مالکؒ کا بیان:۔ ایک مرتبہ امام مالکؒ سے عثمان بتی کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمانے لگے کہ وہ معمولی درجہ کا آدمی ہے، پھر ابن شبرمہ کے متعلق پوچھا گیا، تو ان کے متعلق بھی وہی الفاظ کہے، پھر امام ابو حنیفہؒ کے متعلق سوال ہوا تو فرمایا کہ:۔ "اگر وہ اپنے قیاس سے مسجد کے ان ستونوں کو لکڑی کا ثابت کرنا چاہیں تو تم یقین کر لوگے کہ واقعی یہ لکڑی کے ہیں۔"[1]

امام صاحب اور علوم مختلفہ:۔ غرض بے شمار لوگوں نے امام کی تعریف و ثنا کی ہے، ہم نے جو اقتباسات پیش کیے ہیں ان کی حیثیت "مشتے نمونہ از خروارے" سے زیادہ کی نہیں، ہر معاصر نے خواہ وہ ان سے موافقت رکھتا ہو، یا مخالفت، ان کے فقیہ اجل ہونے کا اعتراف کیا ہے، غالباً سب سے جامع تعریف عبداللہ بن مبارک کی ہے جو کہتے ہیں، :

"کَانَ مُخَّ الْعِلْمِ۔ ابو حنیفہ علم کا مغز تھے۔"

امام صاحب اور علم کلام:۔ مطلب یہ کہ امام صاحب نے علم کا لب لباب حاصل کر لیا اور اس کی انتہا کو پہنچ چکے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب مسائل کی تہ تک پہنچ جاتے اور ان کی کنہ کا ادراک کرنے میں ید طولی رکھتے تھے، وہ مسائل کے اصول کے عارف تھے، اور ان پر مسائل کی بنیاد بہ آسانی قائم کر لیتے تھے، چنانچہ انہوں نے اپنے عہد و عصر کو، اپنے علم، فکر، اور مناظرے کا عہد بنا دیا تھا،

متکلمین کے مجمع میں وہ ان سے الجھتے، اہل اہوا و بدعت کے حملوں کا جواب دیتے، اور مختلف فرقوں سے مناظرے کیا کرتے، مسائل کلامیہ میں انہوں نے اپنا خاص مسلک وضع کر لیا تھا جو ان سے منقول ہے، بلکہ اس سلسلہ میں بہت سے رسائل بھی ان کی طرف منسوب ہیں۔

امام صاحب اور علم حدیث:۔ علم حدیث میں ان کی کتاب "مسند" ہے، اس کی نسبت اگر امام کی طرف صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ علم حدیث میں بھی وہ خاص مقام رکھتے تھے، علم فقہ، تخریج مسائل، فہم حدیث اور احکام سے انکی علل کا استنباط اور ان پر بنیاد قائم کرنے میں تو وہ مقام اعلیٰ پر فائز تھے، حتیٰ کہ ان کے کسی معاصر کا قول ہے:۔

"حدیث کے فہم میں امام صاحب کے پایہ کا کوئی شخص نہیں، اور یہ اس لیے

---

[1] الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۳۶۔

کہ وہ الفاظ و مناسبات اور کلام کے سیاق و سباق کے مابین ایسے علل کا استنباط کر لیتے ہیں جو احکام کا منشا ہیں وہ حدیث کے فہم میں صرف ظاہری الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ معنی کو سمجھ کر علت کا استخراج کرتے ہیں، اور پھر مناسبات و ملابس کے ساتھ اسے مربوط کر کے اس پر بنائے احکام قائم کرتے ہیں مشہور حکم کو اصل قرار دے کر اس کے مشابہ احکام کو اس پر قیاس کر لیتے ہیں"۔

علم کے مصادر اور عوامل مؤثرہ:۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب نے یہ علم کہاں سے حاصل کیا؟ اس علم کے مصادر اور عوامل مؤثرہ کیا تھے؟ ان میں وہ کون سی خوبیاں تھیں جن کے باعث تاریخ علوم اسلامیہ ان کے علمی ذخائر سے پر نظر آتی ہے۔؟

وہ عوامل جنہوں نے امام ابو حنیفہ کی شخصیت کی تشکیل و تعمیر اور ان کے علمی نبوغ میں حصہ لیا چار ہیں:۔

(۱) عادات و خصائل حمیدہ:۔ خواہ وہ جبلی ہوں یا بمنزلہ جبلی عادات کے ہوں اور خواہ کسبی ہوں جو ملکات کی صورت اختیار کر چکے ہوں، جامع الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں، "وہ صفات جو کسی شخص کے نفسی رجحان کی تعیین اور گوشۂ فکری کو واضح کرتے ہیں۔"

(۲) شیوخ و اساتذہ:۔ جنہوں نے امام صاحب کی تربیت اور انہیں اپنے خیالات سے متاثر کیا ان کے لئے وہ طریقہ متعین کیا جسے انہوں نے بعد میں اپنا مسلک بنایا دوسرے الفاظ میں انہوں نے امام صاحب کو مختلف مناہج سے روشناس کرایا جن کی روشنی میں انہوں نے اپنا طریق متعین کیا، اور اپنی رائے اور اجتہاد میں منہاج اشل اور طریق اقوم پر گام فرسا ہوئے۔

(۳) حیات شخصی اور اس کے تجربات:۔ زندگی کے مختلف ادوار میں وہ کن مؤثرات سے دوچار ہوئے، کن حالات سے سابقہ پڑا؟ جنہوں نے ان کے لئے ایک جادہ استوار کیا؟ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو شخصوں میں یکساں قسم کی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ دونوں کے اساتذہ بھی ایک ہی ہوتے ہیں مگر ایک شخص اپنی زندگی میں کامران رہتا ہے اور دوسرا ناکام یا ایسے راستے پر چلتا ہے جس کی رہروی ناکامی کا سبب ہوتی ہے کیونکہ اس کے مخصوص طرز حیات نے اس کے لئے ایک راہ متعین کی ہے جس میں اس کے شیوخ اور صلاحیتوں کو دخل نہیں ہے بلکہ یہی اسلوب حیات اس کا راہ نما ہے۔

(۴) عصر حیات:۔ وہ زمانہ جس میں اس شخص نے زندگی بسر کی اور وہ فکری سوسائٹی جس میں اس کے شب و روز بسر ہوئے، اور جن کے تحت اس کی صلاحیتیں پختہ ہوئیں۔

اب ان عناصر میں سے ہر ایک کو الگ الگ بیان کریں گے۔

امام ابو حنیفہ کے صفات و خصائل

امام صاحب ان صفات کے ساتھ متصف تھے جن کے باعث انہوں نے طبقۂ علماء میں یگانہ سربلندی حاصل کرلی تھی۔ وہ ایک عالم حق پسند، مرد ثقہ، صاحب ذہن رسا، برجستہ فکر اور برجستہ گو صفات سے متصف تھے۔

ضبط نفس:- امام صاحب کو اپنی طبیعت پر قابو حاصل تھا اور اپنے مشاعر وحواس کو ہمیشہ حد میں رکھتے تھے۔ ناشائشتہ باتیں سنکر آپے سے باہر نہیں ہو جاتے تھے، اور دشنام طرازیاں انہیں جادۂ حق سے دور نہیں کرسکتی تھیں۔

ایک مرتبہ وہ ایک مسئلہ میں بحث و مباحثہ کر رہے تھے جس کا فتویٰ، مشہور و مقبول واعظ عراق حسن بصری نے دیا تھا، اثنائے گفتگو میں امام صاحب نے کہا۔

اَخطَأَ الحسن۔ حسن بصریؒ نے غلطی کی ہے۔

اس پر ایک شخص نے غصہ میں آکر کہا۔

حرامزادے تو حسن بصری کی غلطی نکالتا ہے؟

لیکن امام صاحب کا رنگ رخ تک متغیر نہیں ہوا، انھوں نے فرمایا!

"ہاں بخدا حسن بصری نے اس مسئلہ میں غلطی کی ہے اور عبداللہ بن مسعود کا فتوے

صحیح ہے"!

امام صاحب اکثر فرمایا کرتے تھے:

"اے اللہ جن لوگوں کے سینے ہمارے لئے تنگ ہیں، ہمارے ان کے لئے فراخ ہیں"! [1]

اس حلم و سکون اور وسعتِ قلب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امام صاحب بے حس تھے۔ اور ان کی قوتِ شعور کمزور تھی بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ وہ انتہائی حساس اور قلب با شعور کے مالک تھے، مروی ہے کہ کسی مناظر نے انہیں زندیق اور بدعتی کہا تو انہوں نے پورے صبر و سکون کے ساتھ فرمایا:

"اللہ تمہیں معاف فرمائے، وہ خوب جانتا ہے میں ایسا نہیں ہوں۔

میں نے جب سے اللہ کو پہچانا ہے کسی کو اس کا ہم پایہ نہیں سمجھا اسی سے عفو کی امید رکھتا ہوں اور اسی کے عقاب سے ڈرتا ہوں"!

اور پھر عقاب کے ذکر پر بے ساختہ رو پڑے، اس شخص نے نادم ہو کر کہا، !

"مجھے معاف کر دیجیے۔"

امام صاحب نے جواب دیا۔

"نادانی سے جو لوگ میرے بارے میں کچھ کہتے ہیں وہ قابل در گزر ہیں، لیکن اہل علم میں سے کوئی شخص میری طرف اگر ایسی بات منسوب کرے جس میں برائی ہو، تو اسے نہیں معاف کروں گا، کیونکہ علماء کی غیبت کے اثرات ان کی موت کے بعد بھی باقی رہتے ہیں [2]!"

اس سے ظاہر ہوتا ہے امام صاحب میں حلم و سکون ان کی عدم حساسیت کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ وہ ایک باشعور اور پرہیزگار انسان تھے اور وہ انہی چیزوں کے بارے میں فکر و تعمق کرتے رہتے تھے، جو اتصال باللہ کا ذریعہ ہوں اور ہر طرح کی اخلاقی گراوٹ سے پاک ہوں۔

---

[1] تاریخ بغداد، ص ۳۵۲ ج ۱۳

[2] الخیرات الحسان ص ۴۰

۱۔ امام صاحب کا صفحۂ قلب اس قدر مجلی اور صیقل شدہ تھا کہ اذیت رساں باتیں ان پر کسی طرح اثر انداز ہی نہیں ہوتی تھیں، وہ انہیں یکسر نظر انداز کر دیتے تھے، اور ذرا اثر قبول نہیں کرتے تھے، وہ نہایت حزم و ضبط اور صبر سے ان باتوں کو برداشت کر لیتے تھے، جذبات نفسی کی طوفاں خیزیاں ان کے فکر کو جھنجوڑ نہیں سکتی تھیں۔

وہ مستقل مزاج اور حوصلہ مند تھے، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ مسجد کے اندر حلقۂ درس کے درمیان تشریف فرما تھے کہ اچانک چھت سے ایک سانپ ان کی گود میں آگرا، بھگدڑ مچ گئی مگر وہ اسی سکون و دلجمعی کے ساتھ مصروف تکلم رہے البتہ اسے ہاتھ سے ہٹا دیا۔[1]

۷۔ **استقلال فکر** :- امام صاحب استقلال فکر کی دولت سے بہرہ مند تھے، دوسروں کے افکار میں جذب ہونا انہوں نے نہیں سیکھا تھا، ان کے استاد حماد بن ابی سلیمان نے یہ بات محسوس کر لی تھی، کیونکہ امام صاحب اکثر مسائل میں ان سے تنازعہ کیا کرتے تھے اور اپنی فہم و عقل کی کسوٹی پر کسے بغیر اسے قبول نہیں کرتے تھے، اس استقلال فکر کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر چیز کو وہ آزادانہ طور پر سوچتے تھے اور کتاب و سنت کے نصوص یا فتاوائے صحابہ کے علاوہ کسی چیز کے سامنے نہیں جھکتے تھے، تابعین کے اقوال کو پرکھتے اور ان پر صحت و سقم کا حکم لگاتے تھے کیونکہ تابعین کی رائے واجب التقلید نہیں ہے اور نہ ان کی تقلید ورع میں داخل ہے۔

کو فہ میں امام صاحب شیعی معاشرہ میں رہتے تھے اور اپنے عہد کے ائمہ شیعہ سے انھوں نے ملاقات بھی کی جیسے زید بن علی، محمد الباقر، جعفر الصادق، عبداللہ بن حسن وغیرہ، مگر باوجود اہل بیت کی طرف مائل ہونے اور ان سے انتہائی محبت کرنے اور ان کی خاطر ہر طرح کے مصائب کا خندہ جبینی کے ساتھ مقابلہ کرنے کے انھوں نے اپنی رائے کبار صحابہ سے متعلق ہمیشہ محتاط رکھی، ابن عبدالبر "الانتقاء" میں کہتے ہیں:-

> سعید بن ابو عروبۃ کا قول ہے کہ میں ایک مرتبہ کوفہ گیا اور ابو حنیفہ کی مجلس میں حاضر ہوا انھوں نے ایک روز حضرت عثمان بن عفان کا تذکرہ کیا تو ان کے لئے دعائے رحمت کی، میں نے عرض کیا تم پر بھی خدا رحم فرمائے، میں نے اس شہر میں تمہارے سوا کسی کو نہیں دیکھا کہ عثمان رض کے لئے دعائے رحمت کرتا ہو۔[2]

۱۔ المناقب للمکی ص ۲۶۸ ج ۱

۲۔ الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۳۰

یہ تھا وہ استقلال فکر جو عوام کے سامنے جھکنے کو تیار نہ تھا اور خواص میں فنا ہوتا تھا اور نہ حب و بغض جس پر اثر انداز ہوتا تھا۔!

فکری گہرائی ۔ امام صاحب فکر عمیق کے مالک تھے، بحث و نظر میں نصوص کے ظواہر ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے، نہ ظاہر عبارت پر تکیہ کرتے تھے، بلکہ مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے بلکہ عبارت کے مرامی قریبہ اور بعیدہ کے ماورا بھی جاتے تھے وہ اپنی دراست میں کسی معاملہ کی ظاہری وضع پر غور و فکر کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ کسی قسم کے تذبذب اور کمزوری کے بغیر اس کے علل و غایات سے بھی بحث کرتے تھے شاید ان کی عمیق فلسفیانہ بصیرت ہی نے پہلے پہل انہیں علم کلام کی طرف متوجہ کیا تا کہ اس فکری تشنگی کو بجھائیں اور بحث و تمحیص سے اپنا فکری میلان سیر کریں، اسی تعمق کے باعث احادیث کی دراست میں بھی گہرائی سے کام لینے کے عادی تھے ۔

احکام کی علل سے بحث کرتے اور اس سلسلہ میں الفاظ و عبارات کے اشارات و مرامی، ظروف و احوال اور اوصاف مناسبہ سے پوری طرح مدد لیتے یہاں تک کہ جب صحیح طور پر ان کے سامنے علت کا تعین ہو جاتا تو اس کے ذریعہ قیاس کرتے ہوتے بہت سے فرضی مسائل اور صورتیں پیش کرتے اور اس میدان میں خوب طبیعت کی جولانی دکھاتے ۔

حاضر جوابی ۔ نہایت حاضر جواب تھے، بدیہہ گوئی، اور برجستہ کلامی میں طاق تھے وہ نہ اپنی فکر کو روکتے اور نہ غور و خوض میں اس پر کوئی پابندی عاید کرتے، جب تک حق ان کا ساتھ دیتا اور اس کے مزید دلائل ان کے سامنے ہوتے وہ بحث و جدال سے کبھی عاجز اور خاموش نہ ہوتے تھے[1]۔

الغرض امام صاحب نہایت بیدار مغز اور ذہین آدمی تھے، وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ مدمقابل کو آسانی کے ساتھ کس طرح زچ کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں ان سے عجیب و غریب اور حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جن سے مناقب و تراجم و تاریخ کی کتابیں معمور ہیں، ہم یہاں صرف تین مناظرات نقل کرتے ہیں جو اگرچہ عجائبات سے نہیں ہیں تاہم ان سے امام صاحب کی باریک بینی اور سخن شناسی کا ضرور انکشاف ہوتا ہے

پہلا مناظرہ اندھے کی گواہی میں (۱) — مروی ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت امام ابو حنیفہ کی غیر حاضری میں ان کے لیے وصیت کی، امام صاحب نے قاضی

---

[1] لیث ابن اسعد روایت کرتے ہیں:

"مجھے ابو حنیفہ کے دیدار کا بڑا شوق تھا، ایک دفعہ یہ موقع مل گیا، میں نے دیکھا لوگ انکی خدمت میں حاضر ہیں اور سوال جواب کر رہے ہیں، ایک آدمی نے کوئی مسئلہ پوچھا، امام صاحب نے جواب دیا، بخدا ان کے جواب کی صحت نے مجھے اتنا متحیر نہیں کیا، جتنا ان کی حاضر جوابی نے"

کی عدالت میں مرافعہ دائر کر دیا اور شہادت پیش کی کہ فلاں شخص نے مرتے وقت میرے لئے وصیت کی ہے اس پر قاضی ابن شبرمہ نے امام صاحب سے دریافت فرمایا۔

"کیا آپ حلف اٹھا سکتے ہیں کہ آپ کے گواہوں نے صحیح صحیح شہادت دی ہے؟"

اس پر امام صاحب نے فرمایا۔

"میں چونکہ حاضر نہیں تھا لہذا مجھ پر حلف عائد نہیں ہوتا۔"

ابن شبرمہ نے (طنزاً) کہا :-

"ضَلَّتْ مَقَایِیْسُکَ - تمہاری قیاس آرائیاں گمراہ کن ہیں۔"

امام صاحب نے فرمایا۔

"اگر کسی اندھے آدمی کا سر پھوڑ دیا جائے اور دو گواہ اس امر واقعہ کی شہادت بھی دے دیں تو کیا اس اندھے سے قسم لی جائے گی کہ آیا وہ سچی شہادت پیش کر رہا ہے؟ حالانکہ وہ بے چارہ دیکھ ہی نہیں سکتا تھا"

آخر کار ابن شبرمہ کو امام صاحب کے حق میں فیصلہ دینا پڑا اور وصیت کو نافذ کرنا پڑا۔

دوسرا مناظرہ ایک خارجی سے :- ۲ — ضحاک بن قیس خارجی — جس نے بنی امیہ کے عہد میں خروج کیا تھا۔ ایک مرتبہ کوفے کی مسجد میں آیا اور امام صاحب سے کہنے لگا۔

"توبہ کیجئے"

امام صاحب نے پوچھا کس بات سے توبہ کروں؟"

اس نے کہا "تم نے "حکمین" کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اس سے توبہ کرو۔"

امام صاحب نے ارشاد فرمایا۔

"مجھے قتل کرنا چاہتے ہو یا بحث کرو گے؟"

اس نے کہا "مناظرہ کروں گا۔"

پھر امام صاحب نے فرمایا :-

"اگر کسی امر میں ہماری رائے مختلف ہو گی تو ثالث کسے مانا جائے گا؟"

ضحاک نے کہا "آپ جسے چاہیں ثالث مقرر کر لیں۔"

امام صاحب نے ضحاک کے اصحاب میں سے ایک شخص سے کہا "تم ہمارے درمیان ثالث کی حیثیت سے بیٹھ جاؤ۔ اگر ہم کسی امر میں اختلاف کریں تو فیصلہ کر دینا۔"

پھر ضحاک سے پوچھا کیا تم رضامند ہو کہ یہ شخص ہمارے درمیان ثالث ہو؟"

ضحاک نے کہا "ہاں! مجھے منظور ہے۔"

امام صاحب نے فرمایا: "بس تم نے خود ہی تحکیم کو مان لیا پھر مناظرہ کیسا؟" آخر ضحاک لاجواب ہو کر رہ گیا۔!

تیسرا مناظرہ: روایت ہے کہ کوفہ میں ایک شخص حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر یہودیت کی تہمت لگایا کرتا تھا، علمائے اسلام میں کوئی عالم بھی ایسا نہ تھا جو اسے لاجواب کر سکتا، یہ سن کر امام صاحب اس کے پاس تشریف لے گئے، اس نے دریافت کیا کیسے آنا ہوا؟

امام صاحب نے کہا "ایک شخص کا پیام نکاح لے کر آیا ہوں۔"

اس نے پوچھا، کس کے لیے؟"

امام صاحب نے کہا "تمہاری لڑکی کے لیے۔"

اس نے پوچھا "کون شخص ہے"؟

امام صاحب نے فرمایا "نہایت شریف اور مالدار شخص ہے۔ حافظ قرآن اور تہجد گزار ہے، خوف خدا سے گریہ وزاری میں مصروف رہتا ہے، سخی اور فیاض ہے۔"

یہ سن کر اس نے کہا کہ ابوحنیفہ! یہ تو یہ، اگر اس سے کم صفات کا آدمی ہو تو اسے بھی نامنظور نہیں کیا جا سکتا،

امام صاحب نے کہا "یہ تو ٹھیک ہے، مگر ایک بات ہے۔"

اس نے پوچھا: "وہ کون سی بات ہے؟"

حضرت امام صاحب نے بتایا کہ وہ یہودی ہے، بس اتنی سی بات ہے۔

وہ کہنے لگا: "سبحان اللہ! تمہاری رائے ہے، یہودی سے اپنی لڑکی بیاہ دوں؟"

امام صاحب نے پوچھا: "تو پھر یہ پیام نامنظور ہے تمہیں؟"

اس نے کہا۔ "بالکل نامنظور!"

اب امام صاحب نے فرمایا:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اپنی لڑکی یہودی (حضرت عثمان) سے بیاہ دی تھی!"

مطلب یہ کہ تم حضرت عثمان رض کو یہودی سمجھتے ہو حالانکہ آنحضرت کی صاحبزادی ان کے عقد میں تھیں، یہ سن کر اس شخص نے کہا۔

"استغفر اللہ میں اپنے اس عقیدہ سے تائب ہوتا ہوں"

اس قسم کے متعدد واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب مناظروں میں نہایت لطیف توجیہیں کر لیا کرتے تھے اور سخت نازک موقعوں پر بھی اپنی بات کی ایسی توجیہہ پیش کرتے کہ حاضرین دنگ رہ جاتے۔ یہاں تک کہ امام صاحب کی اس فطانت کو دیکھ کر ابو جعفر المنصور نے ایک مرتبہ ان سے کہا۔

"تم بڑے حیلہ ساز معلوم ہوتے ہو"

واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب اپنی قوت فراست اور لوگوں کی ذہنیت سے واقفیت کی بنا پر جدل و مناظرہ کی راہ نہایت آسانی سے طے کر لیا کرتے تھے، وہ مخاطب کے ذہنی رجحان کے مطابق اس پر گرفت کرتے تھے اس طرح حق بات اس کے لئے گوارا بناتے اور آسانی سے منوا لیتے تھے۔

اخلاص کی دولت اور اس کے برکات:۔ امام صاحب طلب حق میں مخلص تھے اور یہی وہ صفت کمال تھی جس نے ان کے قلب و بصیرت کو منور کر رکھا تھا کیونکہ جس شخص کا دل اخلاص کی دولت سے مالا مال ہو وہ خواہشات نفسانی اور خود غرضی سے بلند ہو کر فہم مسائل دینیہ کی سعی کرتا ہے، اللہ تعالےٰ اس کے قلب میں اپنی طرف سے نور معرفت ڈال دیتا ہے جس سے اس کے مدارک فہم روشن ہو جاتے ہیں اور اس کی عقل و فکر میں استقامت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ صحیح طور پر ان سے آگاہ ہو جاتا ہے۔

مگر جو شخص مزعومات کے پھندے میں گرفتار ہو اور حرص و ہوس کا غلام بن جائے وہ ہر قدم گمراہی کے راستے پر اٹھاتا ہے اور اسے احساس تک نہیں ہوتا کہ مزعومات کے پھندے میں گرفتار رہے یا مدارک عقل سے کام لے رہا ہے؟

چنانچہ امام صاحب ہمیشہ ذاتی میلان سے بلند ہو کر صحیح بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اور وہ اس بات سے بے خبر نہ تھے کہ حکم فقہ، علم دین کا دوسرا نام ہے اور جس شخص پر اس کے ذاتی میلانات حاوی ہوں وہ کبھی دین کے تقاضوں کو نہیں سمجھ سکتا۔

امام صاحب ہمیشہ اپنے آپ کو حق کا تابع رکھتے، جدل و مناظرہ میں حق کا ساتھ دیتے، ان کا مقابل اگر حق بات کہتا تو بے تامل تسلیم کر لیتے۔

یہی وجہ تھی کہ امام صاحب اپنی رائے کو حق کا درجہ ہرگز نہیں دیتے تھے جو ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا ہو بلکہ فرمایا کرتے :۔

"یہ میری رائے ہے اور میری دانست میں یہی درست اور انسب ہے اگر کوئی شخص اس سے بہتر رائے پیش کرتا ہے تو پھر وہ رائے اولیٰ ہے اور اقرب الی الصواب ہے[۱]"

ایک مرتبہ امام صاحب سے کسی نے کہا، "ابو حنیفہ یہ تمہارا فتویٰ ہے، کیا واقعی یہ مبنی بر حق ہے ہر طرح کے شک و شبہ سے بالا؟"

امام صاحب نے فرمایا "معلوم نہیں، ممکن ہے بالکل ہی غلط ہو"

امام زفرؒ کہتے ہیں کہ ہم امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ہمارے ساتھ ابو یوسفؒ اور محمدؒ بھی ہوتے تھے اور ہم ان سے فقہ کے مسائل لکھ لیا کرتے تھے چنانچہ انھوں نے ایک روز ابو یوسفؒ سے فرمایا:۔

"یعقوب! ہر بات سن کر ضبط تحریر میں نہ لے آیا کرو، کیونکہ میری آج ایک رائے ہوتی ہے اور کل اس سے رجوع کر لیتا ہوں، کل ایک رائے قائم کرتا ہوں اور پھر اس سے رجوع کر لیتا ہوں"![۲]

طلب حق میں امام صاحب کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ جب مناظر کوئی صحیح حدیث پیش کرتا جس میں کسی قسم کے طعن کی گنجائش نہ ہوتی یا صحت سند کے ساتھ صحابی کا فتویٰ بیان کرتا تو پاس حق کی خاطر فوراً اپنی رائے ترک کر دیتے اور اس حدیث یا فتوے کے مطابق مسلک وضع کر لیتے تھے۔ چنانچہ روایت ہے

"زہیر بن معاویہ سے مروی ہے کہ انہوں نے امام صاحب سے امان عبد کے متعلق دریافت کیا امام صاحب نے کہا "اگر غلام فوجی نہیں ہے تو اس کی امان باطل ہے"۔ اس پر زہیر نے کہا "عاصم الاحول نے فضیل بن یزید الرقاشی سے حدیث بیان کی ہے کہ ہم دشمن کا محاصرہ کئے ہوئے تھے کہ دشمن کے پاس کسی نے امان نامہ لکھ کر پھینک دیا تو وہ چلائے کہ تم نے ہمیں امان دے دی ہے، ہم نے کہا کہ امان دینے والا تو ایک غلام ہے، انہوں نے کہا کہ ہم تو تمہارے درمیان غلام آقا کی تمیز ہی نہیں پاتے چنانچہ ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر بن الخطاب کی خدمت میں لکھ کر بھیج دیا تو حضرت عمرؓ نے لکھا۔

"غلام کی امان کو صحیح رکھا جائے"۔

۱۔ تاریخ بغداد ص ۳۵۲ ج ۱۳

۲۔ ایضاً ص ۴۰۲

یہ سنکر امام صاحب ساکت ہوگئے اس کے بعد میں کوفہ سے دس سال تک باہر رہا پھر دس سال کے بعد آکر جب میں نے امان عبد کے بارے میں امام صاحب سے فتویٰ دریافت کیا تو عاصم کی روایت کے مطابق مجھے جواب دیا گویا اپنی پہلی رائے سے رجوع کر چکے تھے، میں نے سمجھ لیا کہ امام صاحب نقل کے تابع ہیں"۔۔۔ اسی طرح ایک مرتبہ کسی نے امام صاحب سے کہا کہ تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت کرتے ہو تو امام صاحب نے جواب دیا۔

"ایسے شخص پر اللہ کی لعنت ہو جو آنحضرت کی حدیث کی مخالفت کرے۔ اللہ تعالیٰ نے انہی کے ذریعہ تو ہمیں عزت بخشی ہے اور انہی کے باعث عذاب جہنم سے بچایا ہے"۔[۱]

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ و دین کے معاملہ میں امام صاحب سراپا اخلاص تھے، اس اخلاص کی بدولت ـــ باوجود وسعت عقل کے ـــ دوسروں کی آراء قبول کرنے میں تعصب نہیں برتتے تھے بلکہ ان کے صحیح ثابت ہونے پر نہایت وسعت قلب کے ساتھ قبول کر لیتے تھے۔ تعصب ہمیشہ ان لوگوں میں پیدا ہوتا ہے جن کے مشاعر، ان کے افکار پر غالب ہوں یا کسی اعصابی مرض میں مبتلا ہوں اور ان کے فکر و نظر کا دائرہ تنگ ہو، مگر امام صاحب ان سب کمزوریوں سے بالا تھے، ان کے قوائے عقلی نفس و اعصاب کی کمزوریوں پر غالب تھے، طلب حق میں نہایت مخلص اور خدا سے ڈرنے والے تھے، خطائے نفس کے ہمیشہ معترف رہتے تھے۔

امام صاحب کی شخصیت اور ہیبت: ان صفات کے علاوہ امام صاحب میں ایک اور خوبی تھی جو ان سب صفات پر بالا تھی، شاید یہی خوبی ان تمام صفات کا مظہر تھی اور وہ تھی ان کی با وقار اور بھاری بھرکم شخصیت، نفوذ اور مہابت تھا نہیں، اللہ تعالیٰ نے کچھ اس طرح کی روحانی قوت ودیعت کی تھی کہ انسان بہ یک نظر ان کی طرف مائل ہو جاتا تھا۔ ان کے تلامذہ کا حلقہ وسیع تھا، امام صاحب ان پر اپنی رائے مسلط نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے مذاکرہ کرتے اور کبار تلامذہ کی آراء معلوم کرکے ان پر اس طرح تنقید کرتے جس طرح ایک سطح کے علماء باہم کیا کرتے ہیں

---

[۱] الانتقاء لابن عبدالبر ص ۱۴۰، ۱۴۱

آخرکار ایک رائے قائم ہو جاتی اور سب خاموشی سے اسے تسلیم کر لیتے مگر کبھی بعض تلامذہ اپنی رائے پر قائم رہتے مگر ہر حالت میں امام صاحب کی شخصیت ممتاز رہتی اور اس اختلاف سے وہ ذرا متاثر نہ ہوتے۔[۴]

چنانچہ امام صاحب کے ایک ہم عصر مسعر بن کدام ان کی مجلس تدریس کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں:

"ان کے تلامذہ صبح کی نماز پڑھتے ہی اپنے ضروریات میں مشغول ہو جاتے پھر فارغ ہو کر امام صاحب کے پاس جمع ہو جاتے کوئی سوال کرتا، کوئی مناظرہ اس کشمکش میں ان کی آوازیں بلند ہو جاتیں، لیکن اس پرسکون شخصیت کا دبدبہ بالآخر سب کو خاموش کر دیتا۔"[۵]

امام صاحب کے صفات عالیہ: امام صاحب کے یہ چند صفات ہیں جن میں سے بعض فطری اور بعض کسبی تھے، جنہیں انہوں نے ریاضت شاقہ سے عادت بنا لیا تھا یہی صفات ان کی شخصیت کی کلید اور مظہر تھے اور ان کی بدولت ان کا روحانی تغذیہ ہوتا رہتا تھا، گویا یہ صفات ان کی روح کے لئے بمنزلہ اس سامان کے تھے جو جسم کا مایۂ حیات ہے، امام صاحب اپنے دور، شیوخ اور زمانہ کے تجارب سے غذا حاصل کرتے اور اپنے فکر و رائے کی مدد سے اسے نئے اسلوب سے قائم رکھتے، جس کا نفوس اور نسلوں پر گہرا اثر نظر آتا ہے انہی صفات کے باعث امام صاحب اپنے حلقۂ اثر پر چھائے ہوئے تھے اور لوگ ان کی تحسین و ستائش پر مجبور رہتے تھے اور حاسد حسد سے جل کر ان کے حسن سیرت اور کردار پر طعن و تعریض کرتے رہتے تھے۔[۶]

امام ابو حنیفہؒ اور صحابہؓ سے کسب علم

صحابہ سے امام صاحب کے مرویات پر محاکمہ و تبصرہ

کسب و تحصیل علم :- اپنی تحصیل علمی کے بارے میں امام صاحب ارشاد فرماتے ہیں :-

"میں علم و فقہ کے معدن میں رہا ہوں۔ وہاں میں اہلِ علم سے استفادہ کرتا رہا ہوں۔ آخر کار وہاں کے فقہا میں سے ایک فقیہہ کو خاص کر لیا۔"

امام صاحب نے یہ چند الفاظ اپنی علمی تربیت اور فقہی دراسات سے متعلق فرمائے ہیں جبکہ ابھی وہ مسندِ افتاء پر جلوہ فروز نہیں ہوئے تھے۔

ان الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اعلیٰ درجہ کے علمی ماحول میں تربیت پائی تھی اور اس مرکز میں جس قدر علماء و فقہا موجود تھے سب کی مجلسوں میں حاضر ہوئے، ان سے استفادہ کیا۔ ان کے مناہج بحث سے واقفیت پیدا کی اور آخر کار ان میں سے ایک فقیہہ کو جس کی ذات میں اپنے علمی جذبات کی تسکین کا سامان پایا، مختص کر لیا۔ مگر اس اثنا میں دوسرے علماء سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری رہا اور باقاعدہ طور پر تحصیلِ علم میں مشغول رہے۔

تمام رواۃ اس امر پر متفق ہیں کہ امام صاحب حماد بن ابی سلمان کے خصوصی شاگرد ہیں جو اپنے دور میں عراقی مدرسہ فقہ کے شیخ تھے مگر اس اثنا میں دوسروں سے بھی اخذ کسب سے دریغ نہ کیا خصوصاً حماد کی وفات کے بعد جب امام صاحب کوفہ کے اموی گورنر ابن ہبیرہ کی وجہ سے ہجرت

کر کے حرمین چلے گئے تو وہاں کے علما و فقہا سے استفادہ میں برابر مشغول رہے ۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے سوانح نگار حماد کی شاگردی کے علاوہ بہت سے اور شیوخ کا بھی ذکر کرتے ہیں جن سے امام صاحب استفادہ کرتے رہے ۔ مگر قبل اس کے کہ ہم امام صاحب کے اساتذہ اور شیوخ کے ذکر پر متوجہ ہوں جو اپنے مخصوص انجاہات اور رجحانات فقیہہ کے حامل تھے تین امور کا ذکر لیبا ضروری ہے :۔

(۱) امام کے شیوخ :۔ امام صاحب کے اساتذہ شیعہ شیوخ بھی تھے :۔ مختلف مشرب اور مسلک کے تھے ۔ وہ خصوصیت کے ساتھ کسی ایک گروہ یا طبقہ اہل الرائے سے تعلق نہیں رکھتے تھے ۔

۱ بعض ان میں سے فقہائے حدیث تھے اور بعض وہ بھی تھے جو تفسیر قرآن میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد تھے ۔

۲ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں امام صاحب تقریباً چھ برس تک مقیم رہے ۔ اس اثنا میں یہ ناممکن ہے کہ ان جیسا صاحب فہم و ادراک شخص حضرت ابن عباس کے علوم اور فقہ قرآنی کو وہاں کے تابعین یا ان کے تلامذہ سے حاصل کرنے پر متوجہ نہ ہوا ہو ۔

۳ علاوہ ازیں عراق میں جن فقہا سے امام صاحب مستفید ہوتے رہے ہیں ان میں اکثر شیعہ تھے ۔ بعض کا تعلق فرقہ کیسانیہ کے ساتھ تھا اور بعض زیدیہ عقیدے کے تھے اور کچھ امامیہ اور کچھ امامیہ اثنا عشری اور کچھ کا تعلق اسماعیلی فرقہ سے بھی تھا ۔

ان سب شیوخ کے فضل و کمال اور شخصیت سے امام صاحب نے کچھ نہ کچھ اثر قبول کیا ، اگرچہ محبت آل نبیؐ کے سوا یہ تاثر کسی اور پہلو سے ظاہر نہیں ہوتا ۔

۴ عراق میں مختلف اصحاب سے امام کی تحصیل علمی کی مثال اس شخص کی سی ہے جو مختلف عناصر سے غذا حاصل کرتا ہے اور ان سے اس کا قوام حیات تیار ہوتا ہے ۔ پھر ان عناصر کا اثر اس کے جسم پر نمایاں ہوتا ہے ، اسی طرح امام صاحب ان مختلف عناصر سے روحانی غذا حاصل کرتے رہے ۔ پھر وہ فکر جدید اور رائے قویم کی دولت سے مالا مال ہو کر پردۂ نمود پر ابھرے جو ان تمام عناصر سے مختلف تھی مگر ان کی تمام خوبیاں اس میں موجود تھیں ۔

(۲) امام صاحب نے تحصیل علم کا دامن اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک صحابہ کرام کے

فتاویٰ کا پورا پورا علم حاصل نہ کر لیا، چنانچہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:۔

"ایک روز امام صاحب منصور کے پاس تشریف لے گئے، ان کے پاس عیسیٰ بن موسیٰ بھی موجود تھے انہوں نے امام کو دیکھ کر خلیفہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:۔

"یہ آج دنیائے اسلام کے سب سے بڑے عالم ہیں"

اس پر منصور نے امام صاحب سے پوچھا:۔

"نعمان! تم نے کن کن لوگوں سے علم حاصل کیا ہے"؟

امام نے جواب دیا:۔

"حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ (ابن مسعود) کے اصحاب سے اور حضرت ابن عباسؓ کی زندگی میں روئے زمین پر ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہ تھا"

منصور نے کہا:۔

"پھر تمہارے علم و فضل کا کیا کہنا"[1]

امام صاحب اور تحصیل فتاویٰ صحابہ:۔

امام صاحب نے ان جلیل القدر صحابہ کے فتادی حاصل کئے اور ان کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صحابۂ کرام کے فتاویٰ کے تتبع اور جستجو میں برابر لگے رہتے تھے یا کم از کم یہ تو بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ وہ فتوے امام صاحب کو ان تابعین کے توسط سے حاصل ہوئے تھے جن سے امام صاحب کو ملاقات کا شرف حاصل تھا کیونکہ امام صاحب نے براہ راست ان صحابہ کے تلامذہ سے وہ علوم حاصل کئے تھے۔

امام صاحب نے جن صحابہ کرام کے فتاوی حاصل کئے یہ وہ صحابہ تھے جنہیں کتاب و سنت سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا اور اجتہاد و فکر کی دنیا میں مستقل تفکیر کے حامل تھے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام نے جب علل احکام کو سمجھنا اور اشیاء کو دوسرے اشباہ پر قیاس کرنا شروع کیا ہوگا تو ان فتاویٰ کا ان کے دل پر کتنا گہرا اثر ہوگا جبکہ خود فلسفیانہ

---

[1] تاریخ بغداد ص۳۲۴ ج ۱۳۔

طبیعت اور ژرف نگاہی رکھتے تھے۔

امام صاحب کو صحابہؓ سے شرف لقا حاصل تھا :- کتب مناقب[۱] امام صاحب سے متعلق جملہ تقریباً اس امر پر متفق ہیں کہ انہیں چند صحابہ کا شرف رویا اور ان سے ملاقات کی سعادت حاصل ہو چکی تھی۔

بلکہ بعض تو کہتے ہیں کہ امام صاحب نے ان سے احادیث بھی روایت کی ہیں، لہٰذا امام صاحب تابعین کی صف میں قطعاً شامل تھے اور یہ شرف امام صاحب کے معاصرین فقہائے ــــــ سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک وغیرہم میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں ہوا[۱]

اس امر پر بھی تمام رواۃ متفق ہیں کہ جو صحابہ کرام پہلی صدی ہجری یا سنہ ھ کے بعد تک زندہ رہے مثلاً حضرت انس بن مالک متوفی ۹۳ھ، عبداللہ بن ابی اوفی متوفی ۸۷ھ واثلہ بن الاسقع متوفی ۸۵ھ ابوالطفیل، سہل بن ساعد متوفی ۸۸ھ اور عامر بن واثلہ متوفی ۱۱۲ھ وغیرہم، وہ صحابہ کرام تھے جن سے حضرت امام صاحب کو شرف ملاقات حاصل تھا[۱]

مگر ان صحابہ سے روایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء روایت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان احادیث کو بھی ذکر کرتے ہیں جو امام صاحب نے ان صحابہ سے روایت کیں۔ مگر طبقہ محدثین کے اہل فن ان اسانید کی تضعیف کرتے ہیں جن کے ذریعہ امام صاحب روایت کرتے ہیں، گو وہ روایات دوسرے صحیح اسانید سے بھی ثابت ہیں۔ چنانچہ جو احادیث امام صاحب نے صحابہ سے روایت کی ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں :-

صحابہؓ سے امام صاحب کے مرویات :-

---

[۱] ملاحظہ ہو المناقب للمکی ص۲۴ ج ۱، و خیرات الحسان ص۲۲ و تبییض الصحیفہ از سیوطی ص۶

س:-(۱) مَنْ بَنَى لِلّٰہِ مَسْجِدًا، وَلَوْ کَمَفْحَصِ قَطَاۃٍ بَنَی اللّٰہُ لَہٗ بَیْتًا فِی الْجَنَّۃِ

یعنی جس نے رضائے الٰہی کے لئے مسجد بنوائی گو وہ قطاۃ جانور کے گھونسلہ کے برابر کیوں نہ ہو، اللہ تعالےٰ اس کے لئے جنت میں ایک مکان بنا دے گا۔

(۲):- دَعْ مَا یُرِیْبُکَ اِلٰی مَا لَا یُرِیْبُکَ

یعنی مشتبہ امور کو چھوڑ کر وہ کام کرو جن کے بارے میں کسی قسم کی خلش محسوس نہ کرو۔

(۳):- اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اِغَاثَۃَ اللَّھْفَانِ

یعنی مصیبت زدہ کی مدد کرنے کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔

(۴):- طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیْضَۃٌ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ

یعنی ہر مسلمان پر علم حاصل کرنا ضروری ہے

(۵):- اَلدَّالُّ عَلَی الْخَیْرِ کَفَاعِلِہٖ

یعنی بھلائی کی طرف راہنمائی کرنے والے کو بھی بھلائی کرنے والے کے برابر ثواب ہوتا ہے۔

(۶):- لَا تُظْھِرِ الشَّمَاتَۃَ لِاَخِیْکَ فَیُعَافِیَہُ اللّٰہُ وَیَبْتَلِیْکَ۔

یعنی اپنے مسلمان بھائی کی مصیبت پر خوشی کا اظہار نہ کرنا بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالےٰ اسے عافیت بخش دے اور تمہیں اس مصیبت میں مبتلا کردے۔

امام صاحب کی روایت کردہ حدیثوں پر بحث

اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ امام صاحب کو بعض صحابہؓ سے شرف ملاقات تو ضرور حاصل تھا مگر انہوں نے ان سے کوئی روایت نہیں کی کیونکہ ملاقات کے وقت وہ سن شعور کو نہیں پہنچے تھے کہ روایت کر سکتے اور پھر انہوں نے ہوش سنبھالتے ہی کاروبار شروع کر دیا تھا، چنانچہ سن بلوغ کے بعد امام شعبیؒ

ؔ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو کتب مذکورہ

کے نصیحت کرنے پر انہوں نے علم کی تحصیل شروع کی۔[1]

اور جن روایات کا براہ راست صحابہ کرام سے روایت کرنا بیان کیا جاتا ہے، ان کے اسانید میں کوئی نہ کوئی کذاب یا ضعیف راوی پایا جاتا ہے اور امام صاحب کے تلامذہ ـــــ امام ابو یوسف، محمد، عبداللہ بن المبارک، زفر وغیرہم ـــــ میں کسی نے ان روایات کو اپنے مصنفات میں درج نہیں کیا ہے۔ اگر وہ روایات ان کی نظر میں صحیح ہوتے تو یہ لوگ قطعاً انہیں اہمیت دیتے بلکہ ان روایات کو امام صاحب کے مآثر میں نہایت اہتمام سے ذکر کرتے کیونکہ یہ تو ان کی دلچسپی کا کام تھا۔[2]

---

[2] ماخوذ از خیرات الحسان صـ۲۵ قدرے وضاحت کے ساتھ۔

ایک تحقیقی بحث

کیا امام ابو حنیفہ تابعی تھے؟

تابعیت کے مسئلہ پر بحث:- ہم بھی اسی رائے کی طرف مائل ہیں کہ معمّر صحابہ سے امام صاحب کو شرف لقا حاصل تھا۔ مگر ان سے انہوں نے روایت نہیں کی۔

لیکن سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان کا شمار "تابعین کے زمرہ میں ہو سکتا ہے یا نہیں؟

"تابعی کی تعریف میں علمائے فن مختلف ہیں۔ بعض وہ ہیں جن کے نزدیک صرف صحابی سے ملاقات ہی کافی ہے اور اس سے روایت کرنا شرط نہیں ہے

اس تعریف کے مطابق امام صاحب بلا شبہ "تابعین کی صف میں شمار ہو سکتے ہیں لیکن اگر تابعی کی تعریف رؤیت و لقاء کے علاوہ صحابی کی صحبت اور اس سے تلقی بھی شرط ہو تو پھر امام صاحب کا شمار تابعین میں صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان کی مرویات کو صحیح تصوّر کر لیا جائے۔

تابعین سے امام صاحب کی ملاقات اور روایت:- صحابہ کرام سے روایت میں تو اختلاف ہو سکتا ہے مگر "تابعین سے ان کی لقاء مجالست اور دراست و روایت پر تمام علما متفق ہیں اور اس میں کسی قسم کے شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ امام صاحب کی عمر اور سن کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اس

خیال کی تائید ہوتی ہے اور یہ باور کرنے کے معقول وجوہ ہیں کہ امام کی لقا اور اخذ و روایت کا معاملہ بالکل صحیح ہے!

تابعین کرام کے مناہج فکر :- جن تابعین سے امام صاحب نے اخذ و روایت کا سلسلہ جاری رکھا ہے، وہ کسی ایک خاص منہج فکر کے حامل نہیں تھے بلکہ مختلف علمی اور فکری رجحانات کے حامل تھے۔

شعبیؒ پر نقل و روایت کا ذوق غالب تھا لیکن امام صاحب کے اکثر شیوخ رائے و قیاس کے سلسلہ میں مشہور تھے۔ امام صاحب نے عکرمہ اور نافع سے بھی علوم حاصل کئے، جو علی الترتیب حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے علوم کے حامل تھے۔ ان کے علاوہ عطاؒ بن ابی رباح فقیہ مکہ بھی ان کے شیوخ تھے جن کی صحبت میں امام صاحب کافی مدت تک رہے، اور تفسیر و حدیث میں ان سے مذاکرہ کرتے رہے، چنانچہ ابن عبدالبر الانتقاء میں لکھتے ہیں :-

"امام صاحب کہتے ہیں کہ میں نے عطا بن ابی رباح سے پوچھا کہ آیت کریمہ:-

وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ

کے معنے کیا ہیں تو انہوں نے فرمایا :-

کہ ان کے اہل و عیال دے دیئے اور ان جیسے اور بھی دیئے،

اس پر میں نے اعتراض کیا کہ جو شخص کسی شخص کی اولاد سے نہ ہو کیا وہ اس کے ساتھ ملحق ہو سکتا ہے؟

عطا نے کہا تمہارا اس کے متعلق کیا خیال ہے؟

میں نے جواب میں کہا :-

" ابو محمد! (عطا کی کنیت)، یہاں اہل کے اجر اور ان جیسے دوسرے اجر مراد ہیں"

عطا نے کہا یہ صحیح معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم[1]"

---

[1] الانتقاء ص ۔۔۔

اس روایت کو صحیح مان لینے سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

ایک یہ کہ امام صاحب عطا بن ابی رباح کے حلقۂ درس میں رہے اور ان سے استفادہ کرتے رہے اور یہ طرزِ عمل حضرت حماد سے تلمذ اور ان سے بالالتزام استفادہ کرتے رہنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ عطا بن ابی رباح ۱۱۴ھ تک زندہ رہے اور اس اثنا میں امام صاحب حج کے لئے مکہ مکرمہ جاتے اور وہاں کے علماء سے مذاکرات بھی کرتے رہے جیساکہ ہم سابقہ صفحہ میں بیان کر چکے ہیں۔

دوسرے یہ کہ امام صاحب مکہ میں علم تفسیر قرآن کے حصول سے زیادہ دلچسپی لیتے تھے کیونکہ مکہ مکرمہ کا مکتب علوم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم کا وارث تھا اور حضرت ابن عباس علوم قرآن اور خاص طور پر ناسخ و منسوخ کے یگانہ و یکتا عالم تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کے اساتذہ

امام صاحب کے شیوخ کا اجمالی تذکرہ

اب ہم امام صاحب کے اساتذہ شیوخ کا کچھ تفصیلی تذکرہ کرتے ہیں جن کے دامن علم سے امام صاحب وابستہ رہے۔

ہم یہ بھی بتائیں گے کہ امام صاحب کے یہ شیوخ کس قسم کے فکری رجحان کے حامل تھے تاکہ یہ بات واضح طور پر سامنے آجائے کہ علم کے جن سرچشموں سے امام صاحب سیراب ہوئے ان کے آب صافی کا ذائقہ کیسا تھا اور جن گھاٹوں پر وہ وارد ہوا کرتے تھے ان کی لذت کیا تھی تاکہ امام صاحب کی فقہی ثقافت کے تمام گوشے واضح ہو جائیں اور نظر کے سامنے آجائیں۔

امام صاحب کے اساتذہ (۱)

حماد بن ابی سلیمان الاشعری

وارث علوم عبداللہ بن مسعودؓ و علیؓ ابن ابی طالبؓ،

امام شعبیؒ کا شاگرد رشید :- امام صاحب کے شیوخ میں سے سب سے ممتاز شخصیت حضرت حماد بن ابی سلیمان کی ہے ۔ یہ ابراہیم بن ابی موسٰی الاشعری کے آزاد کردہ غلام تھے اس لئے نسبت ولا کے لحاظ سے انہیں اشعریؒ کہا جاتا ہے ۔ انہوں نے کوفہ میں تربیت حاصل کی اور ابراہیم نخعی سے علم فقہ حاصل کیا اس بنا پر وہ ابراہیم نخعی کی آرا کو سب سے زیادہ جانتے تھے ۔

حضرت حماد ۱۲۰ھ میں فوت ہوئے ، فقہ میں وہ صرف ابراہیم نخعی کے شاگرد ہی نہیں تھے بلکہ ساتھ ساتھ امام شعبی کے علوم فقہیہ کے بھی حامل سمجھے جاتے تھے اور ابراہیم نخعی اور شعبیؒ نے علقمہ بن قیس اور مسروق بن الاجدع سے تحصیل علم کی تھی اور ان تینوں نے حضرت عبداللہ ابن مسعود اور علی بن ابی طالب جیسے جلیل القدر صحابہ سے براہ راست استفادہ کیا تھا ۔ جن کے علوم کے اہل کوفہ وارث سمجھے جاتے تھے ۔

ان ہر دو صحابہ اور ان کے تلامذہ کے فتاوی ہی پر کوفی فقہ کی عمارت قائم تھی ، چنانچہ فقہ کے اس عظیم الشان ورثہ کو حماد نے ابراہیم نخعی اور شعبی سے حاصل کیا مگر ان پر ابراہیم نخعی کی فقہ یعنی اہل الرائے کا رنگ غالب تھا ، کیونکہ شعبیؒ گو عراق میں رہتے تھے مگر ان کا زیادہ تر رجحان فقہائے اثر کی طرف تھا وہ اہل الرائے کی فقہ کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے

حماد کی درس گاہ سے استفادہ :- حضرت امام صاحب نہایت التزام کے ساتھ اٹھارہ سال تک حماد سے استفادہ کرتے رہے اور اہل عراق نے جو علوم حماد سے حاصل کئے وہ دراصل حضرت علیؓ اور عبداللہ ابن مسعودؓ کی فقہ کا جوہرا ور خلاصہ تھا۔

شاہ ولی اللہ کی تصریحات :- یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ فقہ حنفی کا اصل سرچشمہ ہی ابراہیم نخعی کے اقوال کو قرار دیتے ہیں، چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں :-

"امام صاحب ابراہیم اور ان کے اقران کے مذہب کے پابند تھے اور نادر قلیل کے سوا ابراہیم نخعی کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتے تھے، ابراہیم نخعی کے مذہب کی تخریج میں امام صاحب کی ہستی مسلمہ تھی ——— وجوہ تخریج پر غائر نظر رکھتے تھے، اور فروع پر کامل توجہ دیتے تھے۔ اگر اس بات کی حقیقت کو جاننا مقصود ہو تو پہلے کتاب الآثار جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی بکر بن شیبہ سے ابراہیم نخعی کے اقوال جمع کئے اور پھر امام صاحب کے مذہب سے ان کا موازنہ کیجئے تو ان کے مابین باستثنائے چند مقامات کے کامل اتحاد و انطباق نظر آئے گا، اور ان چند مواضع میں بھی امام صاحب نے فقہائے کوفہ کے مسالک سے خروج نہیں کیا ہے۔"[1]

شاہ صاحب کی اس تصریح میں گو کچھ مبالغہ ہے تاہم یہ بات یقینی ہے کہ امام صاحب کا حماد کی صحبت میں رہنا اور حماد کا ابراہیم نخعی کی فقہ کا سب سے بڑا عالم ہونا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ امام صاحب کی فقہ کا سب سے بڑا سرچشمہ اور ذریعہ فقہ ابراہیم نخعی تھی جس کے حماد وارث سمجھے جاتے تھے، چنانچہ اگر حنفی مذہب کی کتب آثار کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت بڑی آسانی سے نظر کے سامنے آجائے گی۔!

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص۱۴۶ ج ۱ ۞

امام صاحب کے اساتذہ (۲)

حضرت عطا ابن رباح

فقہ مدینہ اور حدیث رسولؐ کا مجمع البحرین

امام صاحب مکہ میں :- گذشتہ اوراق میں ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب حماد سے وابستگی اور تلمذ کے باوجود دوسرے شیوخ سے بھی کسب فیض کرتے تھے چنانچہ حماد کی وفات کے بعد بھی درس و تحصیل اور تعلیم و تعلّم میں برابر مشغول رہے۔ وہ اس سلسلہ میں دیگر علمائے کی طرح اس قول پر عامل تھے :-

"اصل عالم تو وہ ہے جو ہمیشہ طلب علم میں مشغول رہے۔ جو شخص یہ سمجھے کہ مجھے طلب علم کی ضرورت نہیں ہے وہ عالم نہیں ہے بلکہ جاہل ہے۔"

ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ امام صاحب موسم حج کے موقعہ پر مکہ مکرمہ جایا کرتے تھے، اور جب تک بیت اللہ میں مقیم رہتے، عطا ابن ابی رباح سے کسب فیض کرتے رہتے،

اور یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے پچپن حج کئے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد ہر سال سفر حج کیا کرتے تھے، گو ہمارے نزدیک یہ تعداد یقینی نہیں ہے مگر اس سے یہ تو ضرور سمجھا جا سکتا ہے کہ امام صاحب جس طرح مناسک حج ادا کر کے تقوے کی دولت حاصل کرتے تھے اسی طرح اس سفر کو حدیث و فتاوی اور علوم دینی حاصل کرنے کا بھی ذریعہ سمجھتے تھے ؛

مکہ مکرمہ میں امام صاحب عطاؒ سے حضرت ابن عباسؓ کے علوم قرآن حاصل کرتے تھے جو انہوں

نے عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے حاصل کئے تھے اور یہ عکرمہ علوم ابن عباس کے حامل سمجھے جاتے تھے چنانچہ حضرت ابن عباس کے صاحبزادے علی بن عبداللہ بن عباس نے جب عکرمہ کو چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا تو حضرت ابن عباس نے تاسف سے فرمایا :-

"کتنے دکھ کی بات ہے بیٹے کہ تم نے اپنے باپ کے علوم چار ہزار میں فروخت کر دیئے پھر مشتری سے واپسی کا مطالبہ کیا چنانچہ خریدار نے واپس دے دیا"

امام صاحب نے حضرت عمر اور عبداللہ بن عمر کے علوم نافع مولیٰ ابن عمر سے حاصل کئے، اس طرح انہوں نے ایک جانب تو مدرسہ کوفہ کی وساطت سے ابن مسعود اور حضرت علیؓ کے علوم حاصل کر لئے دوسری طرف دیگر "تابعین کی وساطت سے حضرت عمرؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ اور تفسیر اقوال کا ذخیرہ جمع کر لیا :- ملخصاً

امام صاحب کے اساتذہ (۳)

زید بن علی

ائمہ شیعہ میں سے امام صاحبؒ کے استادِ عالی مقام

حماد اور ابو حنیفہ رح کا فرق :- گذشتہ اوراق میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حماد نے فقہ اسلامی کو مختلف منابع سے حاصل کیا تھا۔ یعنی وہ مختلف فقہی رجحانات سے ماخوذ تھی۔ بایں ہمہ ان پر اہل الرائے کا اثر غالب تھا، اور وہ ان کی تفکیر سے اتنے زیادہ متاثر تھے کہ شیخ اہل الرائے کے خطاب سے یاد کئے جانے لگے۔

امام صاحبؒ شہید حبِ آلِ رسولؐ تھے :- اس کے برعکس امام صاحبؒ صرف انہی فقہا پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ائمہ شیعہ سے بھی ذوق و شوق اور عقیدت کے ساتھ اخذ و استفادہ کیا بلکہ اہل بیت کی حمایت میں متعدد مرتبہ قابلِ تحسین مؤقف اختیار کیا جس کی بنا پر سن کہولت میں حکومت کی طرف سے ان پر عتاب نازل ہوا اور آخر کار حق کے ساتھ تمسک اور بہایت بے نیازی کی حالت میں عترتِ نبوی کی محبت میں مقامِ شہادت حاصل کیا۔

ائمہ شیعہ سے تلمذ :- ان ائمہ میں سے امام صاحب نے زید بن علی، محمد الباقر اور ابو عبداللہ بن حسن سے استفادہ کیا جو علم و فقہ میں اونچے تھے چنانچہ امام زید بن علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی ۱۲۲ھ) مختلف علوم و فنون اسلامیہ کے ماہر تھے۔ قرأت، علوم قرآن، تفسیر، فقہ، علم عقائد، جو کہ ان دنوں کلام کہلاتا تھا اور کلامیہ میں انہیں پورا عبور حاصل تھا حتیٰ کہ معتزلہ انہیں اپنے شیوخ میں شمار کرتے تھے۔

رہے کہتے ہیں کہ امام صاحب متواتر دو سال تک ان سے اخذِ علوم کرتے رہے چنانچہ الروض النضیر میں ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں:۔

"میں نے زید بن علی کو اور ان کے دوسرے افرادِ خاندان کو دیکھا، مگر میں نے ان سے زیادہ فقیہہ، زیادہ فصیح و بلیغ اور حاضر جواب کسی کو نہیں پایا۔"

حقیقت یہ ہے کہ علم میں ان کی کوئی مثال نہیں تھی۔"

اس میں شک نہیں کہ امام صاحب کو زید بن علی سے لقا حاصل تھی مگر انہوں نے ان کی خدمت میں رہ کر باقاعدہ تحصیل نہیں کی بلکہ مختلف ملاقاتوں کے دوران میں ان سے استفادہ کرتے رہے۔

امام محمد الباقر بن علی زین العابدین

علم و فضل اور فقہ و حدیث کا عالم اجل

امام ابو حنیفہؒ کا رابطہ تعلق :۔ یہ زید رضی اللہ عنہ کے بھائی تھے، انہوں نے زید سے قبل وفات پائی۔ یہ ان ائمہ امامیہ سے ہیں جن کی امامت پر اثنا عشریہ اور اسمٰعیلیہ متفق ہیں اور یہی امامیہ کے دو بڑے فرقے ہیں :۔

ب انہوں نے چونکہ علم و فضل میں بہت زیادہ وسعت حاصل کر لی تھی، اس لئے یہ باقر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ گو اہل بیت سے تھے۔ مگر خلفائے ثلاثہ کا کبھی برے الفاظ سے تذکرہ نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ ان کی مجلس میں بعض عراقیوں نے خلفائے ثلاثہ کی شان میں کچھ گستاخی کی تو اس پہ امام باقرؒ بہت برہم ہوئے اور تہدید آمیز لہجہ میں فرمایا :۔

" کیا تم ان مہاجرین سے ہو جو اپنے دیس سے نکالے گئے اور جن کا مال چھین لیا گیا ہے؟ "

انہوں نے کہا: " نہیں "

امام باقرؒ نے دوبارہ دریافت فرمایا :۔

"پھر کیا تم ان لوگوں میں سے ہو جنہوں نے مہاجرین اور اہل ایمان کو پناہ دی تھی ؟"

اس کا بھی عراقیوں نے جواب نفی میں دیا

امام باقرؑ نے فرمایا :-

"تم ان لوگوں سے بھی نہیں ہو جو ان دونوں گروہوں کے بعد آئے اور وہ اللہ تعالیٰ سے اپنے بھائیوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں جنہوں نے ایمان میں ان سے سبقت کی اور گذر گئے، جاؤ میرے پاس سے چلے جاؤ، اللہ تعالیٰ تم سے دور رکھے۔ تم اسلام کا زبانی اعتراف کرتے ہو مگر اہل اسلام سے نہیں ہو۔

امام باقرؑ نے ۱۱۴ھ میں وفات پائی[1]

امام باقرؑ سے امام ابوحنیفہ کا مناظرہ :- امام باقرؑ بلند پایہ عالم تھے۔ قرآئن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے امام صاحب کی پہلی ملاقات مدینہ طیبہ میں ہوئی۔ اس وقت امام صاحب نوجوان ہی تھے مگر قیاس ورائے میں مشہور ہو چکے تھے۔ مروی ہے کہ اس ملاقات میں امام محمد الباقرؑ نے امام صاحب سے فرمایا :-

"سنا ہے تم نے میرے جدامجد (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین اور احادیث نبوی کو قیاس سے بدل ڈالا ہے ؟

یہ سن کر امام صاحب نے جواب دیا :-

"معاذاللہ (بھلا ایسی جرأت کر سکتا ہوں ؟)

امام باقرؑ نے کہا :-

"درست یہی ہے کہ تم نے دین کو تبدیل کر ڈالا ہے"!

اس پر امام صاحب نے عرض کیا :-

"آپ اپنی جگہ پر عزت سے تشریف فرما رہیئے اور میں آپ کے سامنے ادب احترام سے بیٹھا رہوں گا، کیونکہ میرے دل میں آپ کا وہی احترام اور

---

[1] ابن البزازی نے ان کا سن وفات ۱۱۷ھ نقل کیا ہے۔ مگر صاحب الکامل نے ۱۱۴ھ ہی لکھا ہے (مصنف)

اور مقام ہے جو آنحضرتؐ کی زندگی میں صحابہ کرامؓ کے دل میں آنحضرتؐ کا تھا"۔

چنانچہ وہ تشریف فرما ہو گئے اور حضرت امام صاحب نہایت ادب و احترام سے دو زانو ان کے سامنے بیٹھ گئے، جس طرح ایک شاگرد استاد کے سامنے بیٹھتا ہے۔

پھر امام صاحب نے عرض کیا :-

"میں جناب سے تین باتیں دریافت کرتا ہوں، ان کا مجھے جواب مرحمت ہو"!

(ا) مرد کمزور ہے یا عورت ؟

امام محمد الباقرؑ نے جواب میں فرمایا :-

"عورت" ---- عورت کمزور ہے"

پھر امام صاحب نے پوچھا :-

"میت کے ترکہ میں عورت اور مرد کے حصے کیا ہیں ؟

امام باقرؑ نے جواب دیا :-

"عورت کا ایک اور مرد کے دو حصے ہیں" ؛

اس کے بعد امام صاحب نے عرض کیا :-

"یہ ہے آپ کے جدّ امجد کا مذہب، اگر میں قیاس سے فتویٰ دیتا تو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ عورت کو دو حصے دیئے جائیں کیونکہ وہ کمزور اور ضعیف ہے اور مرد کو ایک حصہ دیا جائے"

(ب) دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا نماز افضل ہے یا روزہ ؟

امام باقرؑ نے جواب دیا "نماز افضل ہے"

اس پر امام صاحب نے عرض کیا :-

"یہ آپ کے جدّ امجد کا مذہب ہے، اگر میں قیاس سے مذہب میں تبدیلی کرتا تو یہ کہتا کہ جو عورت ایام سے پاک ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ نماز کی قضا کرے اور روزہ کی قضا نہ کرے، کیونکہ نماز روزہ سے افضل ہے"

تیسرا سوال یہ ہے کہ پیشاب زیادہ نجس ہے یا نطفہ ؟

امام باقرؑ نے جواب دیا :-

"پیشاب زیادہ نجس ہے"

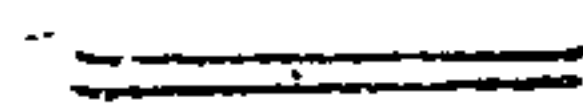
یہ سن کر امام صاحب نے عرض کیا :-

"اگر دین میں قیاس کو دخل ہوتا تو میں کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل کرنا چاہیئے، اور اخراج منی کے بعد وضو کر لینا ہی کافی ہے۔ مگر "معاذ اللہ" یہ کیسے ممکن ہے کہ میں قیاس سے آپ کے جدِّ امجد کے دین کو تبدیل کر دوں؟"

اس گفتگو کے بعد امام باقر اٹھے اور ان سے بغلگیر ہو گئے۔ چہرہ کو بوسہ دیا اور عزت و تکریم کے ساتھ بٹھایا۔

یہ مناظرہ الموفق مکی نے بھی المناقب میں ذکر کیا ہے اور اس کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مناظرہ پہلی ملاقات کے وقت ہوا تھا کیونکہ امام باقر نے ان سے اس طرح گفتگو کی جیسے ان سے ذرا بھی واقف نہیں ہیں۔ صرف قیاس میں ان کی شہرت سنی ہے مگر جب یہ معلوم ہوا کہ وہ نص کے مقابلہ میں قیاس سے کام نہیں لیتے اور امام صاحب نے گفتگو سے انہیں بتا دیا تو انہوں نے ان کی یہ بات قبول فرمائی :

نیز اس مناظرہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں امام صاحب باب قیاس میں رائے و جدل کے ساتھ مشہور ہو چکے تھے گو امام صاحب تا حال حماد کے حلقۂ درس میں باقاعدہ طور پر تحصیل فقہ میں مشغول تھے۔ مگر حماد کے حلقۂ درس میں یہ شمولیت شہرت سے مانع نہ تھی چونکہ حماد نے ۱۲۰ھ میں وفات پائی ہے اور امام باقر ۱۱۴ھ میں فوت ہو جاتے ہیں لہٰذا اقرینِ قیاس یہی ہے کہ یہ مناظرہ ان کی پہلی ملاقات میں ہوا ہو گا اور حماد ابھی زندہ ہوں گے۔

واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حماد کے دوران شاگردی میں امام صاحب مشہور ہو گئے تھے کیونکہ اسی اثنا میں وہ بصرہ چلے آئے اور دورانِ حج میں بھی علماء سے ملاقاتیں جاری رہتیں، ان سے تبادلہ خیالات کرتے اور حماد کے طرزِ فکر پر ان سے گفتگو کرتے ان سب باتوں کی وجہ سے امام صاحب مشہور ہو گئے تھے گو اب تک مستقل طور پر مسندِ درس پر متمکن نہیں ہوئے تھے :

امام جعفر صادق

خاندان رسالت کا چشم و چراغ

فقیہہ، عالم، عابد: امام باقر کے ساتھ جو علمی رابطہ قائم ہو گیا تھا، وہی رابطہ امام صاحب نے ان کے صاحبزادے حضرت امام جعفرؒ سے بدستور قائم رکھا۔

امام صاحب امام جعفر صادق کے ہم عمر تھے اور یہ دونوں ہستیاں ایک ہی مبارک سال میں عالم وجود میں آئیں۔ حضرت امام جعفرؒ، امام صاحب سے دو سال قبل فوت ہو گئے تھے، امام صاحب ان کے علم و فضل کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"بخدا! میں نے جعفر بن محمد الصادق سے بڑا فقیہہ کسی کو نہیں دیکھا۔"

چنانچہ موفق مکی اپنی کتاب المناقب میں لکھتے ہیں کہ ابوجعفر منصور نے ایک مرتبہ امام صاحب سے کہا:-

منصور کی امام جعفر سے پرخاش: "لوگ جعفر بن محمد کے علم و فضل کی وجہ سے ان پر شیدا ہو رہے ہیں۔ تم ان کے لئے کچھ مشکل مسائل مرتب کر کے لاؤ۔"

امام صاحب نے جب چالیس مسائل تیار کر لئے تو فرماتے ہیں میں انہیں لے کر حیرہ میں ابوجعفر کے پاس گیا تو دیکھا کہ امام جعفر الصادق بھی ان کی دائیں جانب بیٹھے ہوئے ہیں۔ انہیں دیکھ کر میں کچھ مرعوب

سا ہوگیا۔ سلام کہکر مجلس میں جا بیٹھا تو ابوجعفر نے پہلے تو ان سے میرا تعارف کرایا اور پھر میری طرف متوجہ ہو کر کہا :۔

"ابوحنیفہ! ابوعبداللہ (کنیت جعفر صادق) کے سامنے مسائل پیش کرو۔"

چنانچہ میں سوال کرتا تو وہ میرے سوال کے جواب میں فرماتے :۔

تمہارا مسلک یہ ہے اور اہل مدینہ کا مسلک یوں ہے اور ہماری اپنی رائے اس مسئلہ میں یہ ہے اس طرح وہ اپنی رائے ظاہر کرنے وقت کبھی ہمارے ساتھ موافقت کا اظہار کرتے اور کبھی اہل مدینہ کی ہم نوائی کرتے حتیٰ کہ میں نے چالیس سوالات پوچھے اور انہوں نے کسی مسئلہ کے جواب میں گریز نہیں کیا۔ آخر میں فرمانے لگے :۔

"ابوحنیفہؒ سب سے بڑا عالم تو وہی ہو سکتا ہے جو لوگوں کے اختلاف کو خوب جانتا ہو۔"

اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب نے پہلی ملاقات ہی سے امام جعفرؒ کے علم و فضل کو بھانپ لیا تھا۔

امام جعفرؒ فقہ میں مستقل مسلک رکھتے تھے اور یہ واقعہ منصور اور علویوں کے مابین عداوت اور مناقشت پیدا ہونے سے قبل کا ہے۔

علماء نے امام جعفر کو امام صاحب کے شیوخ میں شامل کیا ہے اگرچہ امام جعفر ان کے ہمعصر تھے۔ [illegible]

امام صاحب کے اساتذہ (۶)

ابو محمد عبداللہ بن حسن

خاندان رسالت کا گل سر سبد

امام صاحبؒ کی عقیدت فراواں:- گو جیسا کہ مکی نے مناقب میں لکھا ہے شرف تلمذ حاصل تھا، ابن البزازی وغیرہ نے بھی یہ بات لکھی ہے۔ ابو محمد عبداللہ بن حسن بن حسن سے بھی امام صاحب

امام عبداللہ بن الحسن بہت بڑے محدّث اور صادق ترین راوی حدیث تھے، سفیان ثوری اور امام مالک نے ان سے روایت کی ہے۔ علما کی نظر میں وہ بہت بڑی منزلت کے حامل تھے، کبیر القدر عابد و مرتاض تھے۔

ایک مرتبہ یہ کسی کام سے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی خدمت میں تشریف لائے انہوں نے غایت درجہ توقیر و تعظیم کی۔ پھر بہت دنوں بعد سفاح کے پاس آئے تو اس نے بھی عزت و تکریم کی اور ایک ہزار کی تھیلی پیش کی مگر جب منصور خلیفہ بنا تو اس نے ابو محمد اور ان کی اولاد کے ساتھ برا برتاؤ کیا اور ان کے اہل و عیال کو مدینہ سے پابزنجیر ہاشمیہ لایا گیا جن میں سے اکثر نے قید خانہ ہی میں دم توڑا۔

آل علیؓ سے عقیدت و محبت:- گزشتہ صفحات میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ علوی خاندان پر عموماً اور آل عبداللہ کے ساتھ خصوصاً عباسیوں کے اس بہیمانہ برتاؤ نے امام کے دل کو کھٹا کر دیا اور اس وقت سے امام صاحب ابوجعفر منصور کی حکومت پر وقتاً فوقتاً سخت تنقید کرنے لگے کیونکہ اکثر اہل فارس کی طرح انہیں بھی علوی خاندان سے

صحبت تھی ۔ نیز متعدد علوی بزرگوں کے وہ شاگرد بھی تھے ، ان میں سے عبداللہ بن الحسن کے ساتھ انہیں خصوصی صحبت تھی ۔

عبداللہ نے ۱۴۵ھ میں ۷۵ سال کی عمر میں وفات پائی وہ امام ابوحنیفہ سے دس سال بڑے تھے کیونکہ عبداللہ کی پیدائش ۷۰ھ کی ہے اور امام ابوحنیفہؒ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے تھے ۔

ـــ امام صاحب کثرت افتا بالرائے کے باعث بہت زیادہ ہدف مطاعن بنائے گئے ، بعض شافعیوں نے تو انھیں راہ دین سے منحرف اور عاصی قرار دینے میں بھی تامل نہیں کیا ۔ لیکن انہی شافعیوں میں حق پسند اور حق گو لوگ بھی تھے ، جنھوں نے امام صاحب کے مناقب میں کتابیں لکھیں اور متعصب شافعیوں کے قول کا رد کیا ، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں سیوطیؒ نے جو خود بھی شافعی تھے ، ایک کتاب لکھی ، جس کا نام ہے :

" تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفہ "

اسی طرح ابن حجر مکیؔ نے جو شافعی تھے ، ایک رسالہ لکھا جس کا نام رکھا :

" الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان "

اسی طرح شعرانی نے " المیزان " میں خاص طور پر امام صاحب کا ذکر کیا ہے اور ان کا دفاع کیا ہے ، اور ان کے طریق تخریج کی استقامت کو سراہا ہے ، اور انھیں اولیاء اللہ کے طبقہ میں شمار کیا ہے ـــ

امام صاحب کے اساتذہ (۷)

جابر بن یزید جعفی

امام صاحب کے علمی روابط صرف علمائے سنت اور ائمہ اہل بیت تک ہی محدود نہ تھے بلکہ المناقب کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بعض اہل بدعت سے بھی استفادہ کیا تھا۔

چنانچہ اس سلسلہ میں انہوں نے جابر جعفی کا ذکر کیا ہے کہ امام صاحب اس کے شاگرد تھے حالانکہ وہ غالی شیعہ تھا جو آنحضرت صلعم، حضرت علی اور دیگر ائمہ کی رجعت کا قائل تھا۔

چنانچہ ابن البزاری بیان کرتے ہیں کہ اس جابر کا باپ یزید، عبداللہ بن سبا کے پیروکاروں میں سے تھا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ مستبعد سی بات ہے، صحیح یہ ہے کہ جابر شیعی تھے مگر سبائی نہیں تھے کیونکہ سبائی گروہ تو حضرت علیؓ کو تقریباً خدا مانتا ہے اور حضرت علیؓ نے ان کی تکفیر کی ہے تو پھر امام صاحب کب یہ گوارا کر سکتے تھے کہ اسلامی علوم کو کفار سے اخذ کرتے اگر جابر بن یزید حضرت علیؓ کی رجعت کا قائل تھا، تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس مسئلہ میں سبائی فرقہ سے موافقت رکھتا تھا یہ عقیدہ کیسانیہ کا بھی ہے۔ لہٰذا اقرب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جابر کا بھی اس سے تعلق تھا واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کچھ عقلیات کے درس ان سے لئے تھے ورنہ امام صاحب کو یہ یقین تھا کہ وہ کج عقیدہ شخص ہے اور اس پر اہل ہوی کا مسلک غالب تھا چنانچہ امام صاحب خود ہی جابر کے متعلق فرماتے ہیں:

"جابر جعفی نے نفسانیت اور بدعت سے اپنا عقیدہ بگاڑ لیا ہے، حالانکہ اپنے فن میں کوفہ کے اندر سب سے بڑا ناظر آدمی تھا۔"

امام صاحب نے یہ تشریح نہیں کی کہ وہ کس فن میں اتنے بڑے معتبر تھے کہ کوفہ میں کوئی بھی ان کا ہمسر نہیں تھا[1]۔ ممکن ہے کہ وہ تخریج اور امور عقلیہ کے باب میں سب سے بڑھ کر ہوں۔

شاگردوں کو جابر سے ملنے کی ممانعت:- امام صاحب خود تو جابر سے مذاکرات کیا کرتے تھے مگر اپنے تلامذہ کو اس کی مجلس میں شامل ہونے سے منع فرمایا کرتے تھے کیونکہ امام صاحب کو اندیشہ تھا کہ کہیں یہ اپنی عقلی توجیہات میں الجھا کر انہیں برگشتہ نہ کر لے، یہی نہیں بلکہ امام صاحب اسے کاذب تک کہا کرتے تھے، چنانچہ میزان الاعتدال میں ہے:-

"ابو یحییٰ حمانی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا، وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے ان میں عطا سے بہتر کسی کو نہیں دیکھا اور جابر جعفی سے زیادہ جھوٹا کسی کو نہیں پایا[2]۔"

امام صاحب نے ہر علم حاصل کیا:- ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ہر فن کو اس شخص سے حاصل کرتے تھے جو اس کا ماہر ہوتا اگرچہ اس کے افکار میں انحراف کیوں نہ ہوتا مگر مثبت بات حاصل کر لیتے اور مضر اثرات سے کنارہ کش رہتے اس کے اچھے اور برے خیالات میں تمیز کر لیتے، اچھی بات لے لیتے اور بری چھوڑ دیتے گویا ہر ظرف سے علم لیتے اور اس ظرف کے حامل کا لحاظ نہ کرتے بلکہ اگر برتن میں کچھ میل کچیل بھی ہوتا تو اس کی پروا نہ کرتے، بشرطیکہ علم صاف ستھرا ہو اور اس میں کسی قسم کا گدلا پن دکھائی نہ دیتا ہو اس قسم کا انتخاب بڑے قوی العقل انسان ہی کر سکتے ہیں جن کی سطح فکری غایت درجہ بلند ہو اور کوئی معین نظریہ اس پر مستولی نہ ہو جو دوسروں کی اچھائی کو اچھائی نہ سمجھنے دے۔ بلاشبہ امام صاحب اس معاملہ میں اپنے اہل عصر سے یکسر منفرد تھے۔

---

[1] المناقب للمکی ص ۳ ج ۲۔

[2] ہامش للمناقب از کی ص ۲۰ ج ۱۔

عہدِ ابوحنیفہ کے دو گروہ علماء :- امام صاحب کے زمانہ میں علما کے دو گروہ تھے :-

ایک گروہ وہ تھا جو علوم فقہیہ تک محدود تھا اور اس سے تجاوز کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علمی افق پر صرف تخریج رائے کی حد تک وسعت پائی جاتی تھی۔

اور دوسرا گروہ علوم عقائد کی درس و تدریس میں مشغول رہتا اور انہیں فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ اس لئے احیاناً وہ دین کے اغراض و معانی اور اس کے مرامی سے ہٹ کر روح دین کے خلاف روش اختیار کر لیتا۔

مگر ان دونوں گروہوں میں کوئی ایسا عالم نہ تھا جو دراسات فقہی اور عقلی دونوں میں کامل مہارت رکھتا ہو، اور افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال کی راہ پر قائم ہو۔ اور دین کی اصل غرض و غایت سے منحرف نہ ہو۔

لیکن امام نے یہ مسلک اعتدال اختیار کیا۔ اور اس میں مرتبہ رفیع بھی حاصل کر لیا۔

یہی وجہ تھی کہ انہوں نے طلب علم کے لئے ہر دروازے پر دستک دی اور ہر مسلک کی راہ نوردی کی اور ہر غایت کی طرف عقل قویم اور دین متین کی قندیل لے کر متوجہ ہوئے اور متجسسانہ نگاہوں سے ہر امر کی جانچ پڑتال کی۔

ان وجوہ کے پیش نظر امام صاحب یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے تلامذہ میں اس قدر عقلی اور فطری وسعت نہیں ہے کہ وہ غلط اور صحیح کے مابین تمیز کر سکیں۔ لہٰذا انہیں فقہی مسائل کے علاوہ مسائل کلامیہ میں غور و خوض کرنے سے منع کرتے اور فقہا کے علاوہ دوسرے علماء کی مجالس میں بیٹھنے سے روکتے تھے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ حماد نے اپنے لڑکے کو علم کلام کے مباحث میں غور و خوض سے منع کر دیا تھا، حالانکہ خود حماد علم کلام کے ممتاز عالم سمجھے جاتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کے دراسات خاصہ

امام صاحب کا انداز تلقین و تدریس

آزادی فکر و نظر

ہر شخص کی زندگی پر اس کے گرد و پیش کے حالات، احوال و شعون سے اثر پذیری آزادی فکر و نظر اور اس کے تجارب و ذخائر علم، نیز قوائے فکریہ کی قوت و ضعف کا گہرا اثر ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب کے دراسات خصوصی اور تجارب بھی کچھ اسی قسم کے تھے، جن کے تحت وہ بھی عراق کے فقیہ اوّل کی حیثیت سے متعارف ہوئے۔

امام صاحب استحسان سے زیادہ کام لیتے تھے:- (۱) امام صاحب ایک تجارت پیشہ خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ خود بھی عمر بھر تجارت سے تعلق منقطع نہیں کیا، گو تجارتی کاروبار کے لئے ملازم رکھے ہوئے تھے اور بذات خود یہ کام نہیں کرتے تھے، اس وجہ سے انہیں تجارتی اصطلاحات اور منڈیوں کے کاروبار سے خوب واقفیت تھی یہی سبب تھا کہ وہ معاملات کے احکام پر ایک ماہر اور واقف کار کی حیثیت سے گفتگو کرتے تھے اور غالباً یہی وجہ تھی[۱] کہ کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں انہوں نے اپنی تخریجات فقہی کے لئے "عرف" کو خاص اہمیت دی تھی، اور جب قیاس اور مصلحت اور عدالت یا عرف کے مابین تعارض پاتے تو استحسان کے ذریعہ استنباط کرتے تھے چنانچہ ان کے تلمیذ امام محمد بن الحسن بیان کرتے ہیں:[۱]

[۱] "امام صاحب قیاسی مسائل میں اپنے تلامذہ سے بحث و مباحثہ کرتے تو وہ ان

سے معارضہ کر لیتے تھے مگر جب وہ یہ فرماتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو سب ساکت ہو جاتے اور تسلیم کے سوا چارہ نہ پاتے، کیونکہ وہ اکثر و بیشتر استحسان سے مسائل کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔" (۱)

استحسان کے وقت "تلامذہ کے خاموش رہنے کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ امام صاحب لوگوں کے معاملات اور اغراض سے گہرا تعلق رکھتے تھے، اس لئے دقیق سے دقیق مسائل کا ادراک بہ آسانی کر لیا کرتے تھے اور شریعت کے اصول و مصادر کے مطالبہ خصوصی کے علاوہ اکثر وہ لوگوں کے حالات کو سامنے رکھ کر استدلال کرتے تھے۔

سفر حج و زیارت کے سلسلہ میں علمی استفادہ

(۲) امام صاحب نے بکثرت علمی سفر کئے چنانچہ رواۃ کے قول کے مطابق انہوں نے پچپن مرتبہ حج کیا اس تعداد میں گو مبالغہ پایا جاتا ہے مگر اس سے یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے بکثرت سفر کئے اور وہ اپنے حج کے دوران مذاکرات علمیہ اور روایت و افتاء میں مشغول رہتے تھے۔

چنانچہ مکہ میں عطاء بن ابی رباح سے ضرور ملاقات کیا کرتے، پہلی ملاقات میں عطاء نے ان سے پوچھا۔

"تم کہاں کے رہنے والے ہو؟"

امام صاحب نے جواب دیا۔

"کوفہ کا باشندہ ہوں"

عطاء کہنے لگے "خوب تم اس شہر کے رہنے والے ہو جہاں کے لوگوں نے اللہ کے دین میں تفرقہ ڈال رکھا ہے"؟

امام صاحب نے جواب دیا۔

"جی ہاں وہیں کا رہنے والا ہوں"

عطاء نے ان سے دریافت کیا،

"اچھا کس گروہ سے تعلق رکھتے ہو یہ تو بتاؤ؟"

امام صاحب نے جواب دیا۔

"میں ہر اس گروہ سے تعلق رکھتا ہوں جو سلف صالح پر طعن نہیں کرتا اور قدر پر ایمان رکھتا ہے اور ارتکاب گناہ کبیرہ کے باعث کسی کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں خیال کرتا!"

اس گفتگو کے بعد عطاء نے کہا۔

"میں نے حق پہچان لیا اب تم بے تکلف میرے حلقہ درس میں شامل ہو سکتے ہو؟"

امام صاحب حج کے سفر میں امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی ملاقات کیا کرتے، اور ان سے مذاکراتِ فقیہہ جاری رکھتے۔

غرض ان کا حج علمی سفر ہوتا تھا جس میں وہ وحی و رسالت کے اماکن اور آنحضرتؐ کے مشاہد سے واقفیت حاصل کرتے اور پھر اس کی مدد سے آثار و احادیث کے معانی اور دقائق کا اس شخص کی طرح ادراک کر لیتے جو معائنہ اور مشاہدہ سے ہر چیز کو پرکھ لیتا ہے۔

اسی سفر کے دوران اپنے فتاوی علماء کے سامنے پیش کرتے اور نہایت تمحیص کے ساتھ ان پر تنقید سنتے اور ان کے اندر جو سقم ہوتا اسے پہچاننے کی کوشش کرتے۔

علاوہ ازیں اس طرح کے سفر سے ذہنی وسعت میں اضافہ ہوتا اور مختلف ملکوں سے متعلق معلومات حاصل ہوتے جس کی وجہ سے مسائل فقہیہ میں حسن و خوبی کے ساتھ تفریعات قائم کر لیتے اور ان کے احکام کو اچھی طرح سمجھ لیتے،

دہریوں سے امام صاحب کا مناظرہ:۔ ——— (۳) امام صاحب کا ذہن کچھ نظریاتی قسم کا تھا طالب علم کے زمانہ ہی سے انہیں جدل و مناظرہ سے شغف ہو گیا تھا؛ اس دور میں بصرہ فرق اسلامیہ کا گڑھ بنا ہوا تھا، اس بنا پر اکثر امام صاحب وہاں چلے جاتے اور مختلف مذاہب فقہی کے اکابر سے مجادلے اور مناظرے کرتے۔

چنانچہ مروی ہے کہ امام صاحب نے بائیس فرقوں سے مناظرے کئے (پھر اور بڑے ہو کر اسلامی عقاید کی حمایت اور مدافعت کے لئے مجادلے کرتے رہے۔

چنانچہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک دہریہ جماعت سے مناظرہ کیا، اور ہستی باری تعالیٰ کا ثبوت پیش کرتے ہوئے پوچھا:۔

"اگر کوئی شخص تمہارے پاس آ کر یہ کہے کہ میں نے سمندر کے اندر سامان سے بھری ہوئی ایک کشتی دیکھی ہے جو موجوں کے تھپیڑوں سے صحیح سلامت سیدھی چلی جا رہی تھی، نہ اس پر کوئی ملاح تھا، اور نہ اسے کوئی چلانے والا تھا: تو کیا عقل سلیم اس بات کو تسلیم کرے گی اور تم اس کی خبر پر یقین کر سکتے ہو؟"

جواب میں ملاحدہ حریف مقابل نے کہا:

"نہیں یہ بات قرین عقل معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کے صدق کا وہم و گمان تک نہیں ہو سکتا"

اب امام صاحب نے فرمایا۔

سبحان اللہ! اگر سمندر میں ایک کشتی ملاح اور محافظ کے بغیر ٹھیک سے نہیں چل سکتی تو کائنات کا یہ گوناگوں کارخانہ صانع اور موجد کے بغیر کس طرح وجود میں آ سکتا ہے اور اکناف عالم کا یہ وسیع تر سلسلہ کسی ہستی کے بغیر کیسے چل سکتا ہے[1]؟"

احادیث، فتاوائے صحابہ اور وجوہ قیاس کا علم:۔ ایک طرف تو عقاید و مسائل کلامیہ میں مجادلات نے امام صاحب کی قوت فکری میں جلا پیدا کر دی اور ان کے مدارکِ عقل کو گہرا کر دیا، اور دوسری طرف مکہ، مدینہ اور دیگر بلادِ اسلامیہ کے بار بار کے دوران سفر میں امام صاحب مسائل فقہیہ میں مناظرات کرتے، ہر فریق اپنے دلائل پیش کرتا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ ان کے سامنے ایسی احادیث، فتاوائے صحابہ، اور وجوہ قیاس آ جاتے جو اس سے پہلے ان کے علم میں نہ ہوتے تھے، اس طرح انہیں اپنے فتاویٰ پر نظرِ ثانی کا موقع مل جاتا اور جب غلطی ظاہر ہو جاتی تو اس سے رجوع فرماتے رہتے۔

چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام صاحب غلام کے امان نامہ کو معتبر نہیں سمجھتے تھے، حتیٰ کہ ان کے حریف نے حضرت عمرؓ کے فتوے پر متنبہ کیا، یہ معلوم ہونے پر امام صاحب اس کے جواز کے قائل ہو گئے اور اپنی سابقہ رائے سے رجوع فرما لیا۔

امام صاحب کا طرز تدریس و تعلیم:۔ امام صاحب کا طرز تدریس بھی دوسروں سے الگ تھا وہ تلامذہ کے سامنے لیکچر نہیں دیتے تھے بلکہ ایک طرح سے بحث و گفتگو اور مذاکرات کی مجلس ہوتی تھی چنانچہ وہ ایک مسئلہ کو لیتے اور تلامذہ سے اس کے متعلق دریافت فرماتے پھر بحث و مباحثہ ہوتا اور ہر ایک اس کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتا تھا۔

اجتہادی مسائل میں بعض اوقات تلامذہ کامیاب رہتے جیسا کہ امام محمد سے مروی ہے اور امام صاحب پر اعتراضات کی اس قدر بوچھاڑ ہوتی کہ مجلس میں ایک ہنگامہ سا بپا ہو جاتا جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ہم مورخین کرام سے نقل کر چکے ہیں۔

پھر جب اس مسئلہ کے تمام گوشے سامنے آ جاتے تو آخر میں امام صاحب اس مذاکرہ پر

---

[1] المناقب ص۱۴۸ ج ۱

فیصلہ دیتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار فرماتے یہ سب پسند کرتے اس طرز تدریس سے استاذ اور شاگرد دونوں یکساں طور پر مستفید ہوتے اور استاذ کو شاگرد سے کم فائدہ نہ پہنچتا۔

اس طرز تدریس نے امام صاحب کو زندگی بھر طالب علم بنائے رکھا اور ان کے علم و فکر میں برابر ترقی ہوتی رہی۔

تدریس حدیث:۔ جب کوئی حدیث ان کے سامنے پیش کی جاتی تو جن احکام پر وہ حدیث مشتمل ہوتی امام صاحب ان احکام کے وجوہ علل کو پہچانتے اور ان وجوہ پر تلامذہ سے بحث کرتے پھر علت حکم میں جو مسائل اس سے ہم آہنگ پاتے اس پر تفریع کرتے۔ اسی طرح احادیث پر غور و فکر کرنے کو "فقہ الحدیث" کے نام سے یاد کرتے اور فرمایا کرتے:

جو شخص تفقہ کے بغیر علم حدیث حاصل کرتا ہے اس کی مثال عطار کی ہے جو ہر قسم کی ادویہ سے دوکان تو بھر لیتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کون سی دوا کس بیماری کو شفا بخشتی ہے، یہ بات ایک طبیب ہی بتا سکتا ہے، یہی مثال اس طالب حدیث اور فقیہ کی ہے۔[1]

امام صاحب کے تین اہم اصول:۔ اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے تلامذہ میں آزادانہ مباحثہ کی عادت ڈالتے تاکہ ان میں از خود غور و فکر کا مادہ پیدا ہو۔ ایسا نہ ہو کہ صرف استاذ سے سننے کی عادت پڑ جائے اور اپنے ذہن پر بوجھ ڈالنا گوارا نہ کریں، اس سلسلہ میں تین باتوں کا خاص طور پر خیال رکھتے تھے:۔

مستحق طلبہ کی مالی امداد:۔ (۱) امام صاحب مستحق طلباء کی مالی امداد کرتے، حوائج کے پورا کرنے میں ان کی اعانت کرتے یہاں تک کہ اگر کوئی نکاح کا حاجت مند ہوتا اور اس کے پاس وسعت نہ ہوتی تو اس کی شادی کے اخراجات کا انتظام فرما دیتے اور ہر طالب علم کو حسب ضرورت دیتے رہتے۔

چنانچہ شریک کا بیان ہے کہ وہ جسے شاگرد بناتے اسے پیٹ کے دھندوں سے بے نیاز کر دیتے حتیٰ کہ اس کے اہل و عیال کے جملہ اخراجات کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیتے جب وہ تعلیم سے فارغ ہو جاتا تو فرماتے:

---

[1] المناقب مکی ص ۹۱ ج ۲

"اب تم نے حلال وحرام کے احکام سمجھ کر بہت بڑی بے نیازی حاصل کر لی ہے"[1]

طلبا کا نفسیاتی علاج ۔۔۔ (۲) اپنے تلامذہ کی ذہنی تربیت کا بھی پورا خیال رکھتے جب کسی طالب علم کو دیکھتے کہ علم کی وجہ سے اس میں احساس برتری اور گھمنڈ پیدا ہو رہا ہے تو اس کا امتحان لینا شروع کر دیتے، یہاں تک کہ خود نمائی اور تعلی کی عادت وہ چھوڑ دیتا اور یقین کر لیتا کہ اسے ابھی تعلیم کی ضرورت ہے جیسے

امام ابو یوسف کا امتحان:۔ روایت ہے کہ امام صاحب کے رفیق اور تلمیذ امام ابو یوسف کے دل میں ایک مرتبہ یہ خیال پیدا ہوا کہ میں خود کیوں نہ اپنا حلقۂ درس قائم کر کے الگ نہ بیٹھ جاؤں؟ کیونکہ اب اس کا وقت آ گیا ہے۔

امام صاحب نے یہ محسوس کر کے اپنے ایک تلمیذ سے کہا کہ ابو یوسفؒ کی مجلس میں جاؤ اور ان سے مسئلہ دریافت کرو۔

"ایک شخص نے رنگریز کو دو درہم کی مزدوری پر رنگنے کے لئے کپڑا دیا جب اس نے کپڑا طلب کیا تو رنگریز نے انکار کر دیا پھر اس کے دوبارہ مطالبہ پر رنگریز نے رنگا ہوا کپڑا دے دیا بتایئے آیا وہ رنگریز اجرت کا حقدار ہو سکتا ہے؟

اگر وہ اثبات میں جواب دیں تو کہنا کہ غلط ہے اور اگر وہ نفی میں جواب دیں تو بھی یہی کہنا کہ آپ غلط فرماتے ہیں۔

چنانچہ وہ شخص امام ابو یوسف کے پاس گیا اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا۔

امام ابو یوسف نے کہا ہاں وہ اجرت کا مستحق ہے، اس پر جب سائل نے ٹوکا تو کچھ دیر سوچ کر کہنے لگے ہاں ٹھیک ہے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے، اس پر سائل نے جرح کی تو اسی وقت اٹھ کر حضرت امام صاحب کی مجلس میں پہنچے، انھوں نے دیکھتے ہی کہا:

"قصار (رنگریز) والا مسئلہ لایا ہوگا؟ ابو یوسفؒ نے کہا جی ہاں ۔۔۔ مجھے یہ مسئلہ بتایئے"

امام صاحب نے کہا! "اگر اس نے کپڑا غصب کر لینے کے بعد اسے رنگ دیا ہے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے اور اگر غصب سے پہلے رنگ لگایا ہے تو بلا شبہ وہ اجرت کا مستحق ہے کیونکہ اس نے کپڑے کے ایک مالک کے لئے اسے رنگا ہے"[2]

---

[1] الخیرات الحسان ص ۱۱۷ ج ۲۴ ۔ [2] الخیرات الحسان حوالہ مذکور۔

حضرت امام صاحب نے جو طرز تدریس اختیار کیا تھا اس کے پیش نظر ضروری تھا کہ طلبہ کے اندر احساس برتری پیدا ہوتا لہٰذا اس طریق سے اس کا نفسیاتی علاج بھی ضروری تھا تا کہ طالب علم یہ خیال کرے کہ مجھے ابھی اور تکمیل کی ضرورت ہے اور ہیں تا حال درجۂ کمال کو نہیں پہنچا۔

سند فراغ پر طلبہ کو نصیحت: جو طالب علم فارغ ہو کر جانا چاہتا یا جس کے متعلق امام کو توقع ہوتی کہ یہ کچھ کام کا آدمی بنے گا تو اسے نصیحت کرتے رہتے چنانچہ المناقب مکی اور ابن البزازی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کتابوں کا ورق ورق کارگر اور پر حکمت نصائح سے مملو ہے، امام صاحب اپنے عزیز شاگردوں، یوسف بن خالد سمتی نوح بن ابی مریم الجامع امام ابو یوسف اور دیگر تلامذہ کو نصیحت پر نصیحت کرتے نظر آتے ہیں۔

مختصر یہ کہ امام صاحب نے اپنے تلامذہ کو دوستوں اور اصحاب نظر کی حیثیت دے رکھی تھی اور دل و جان سے ان پر فدا رہتے تھے۔ چنانچہ شاگردوں سے یہاں تک فرما دیتے۔

"تم میرے غم کی دوا اور دل کی مسرت ہو"

امام ابو حنیفہ اور اُن کا عہد

اس دور کے اضطرابات فکر کے عوامل اور اسباب

امویوں کا دور علمی کیفیت

امام صاحب ۸۰ھ یعنی عبدالملک بن مروان اموی کے دور خلافت میں متولد ہوئے اور ۱۵۰ھ میں فوت ہوئے جس کے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے اموی سلطنت کو اس کے دور عروج اور عنفوان شباب میں بھی دیکھا اور پھر اس کا سقوط اور زوال بھی چشم تماشا سے ملاحظہ فرما لیا، اور عباسی سلطنت کی نشو و نما، اور اس کے ظلم و استبداد کا زمانہ بھی پایا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کی عمر کا زیادہ حصہ اموی سلطنت میں گزرا کیونکہ اس کے سقوط کے وقت امام صاحب کی عمر باون سال کی ہوچکی تھی۔ جب انکے عادات فکریہ اور مناہج علمیہ پورے طور پر پختگی کی منزل طے کر چکے تھے۔

عمر کے باقی اٹھارہ سال عباسی سلطنت میں گزارے اور اس عمر میں امام صاحب کے عادات فکری اور مناہج علمی مستقل ہو چکے تھے، وہ دوسروں کو اپنے نتائج فکر سے مستفید کر رہے تھے اور دوسروں سے بہت کم استفادہ کرتے تھے۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مطلقاً کسی سے استفادہ نہیں کرتے تھے کیونکہ انسانی عقل پر ہر آن جستجو میں رہتی ہے اور نئے معلومات حاصل کرنے کے لئے تگ و دو کرتی رہتی ہے، خاص طور پر علمائے حق کے فہم و ادراک کو طلب مزید کی ہر وقت جستجو رہتی ہے، گو سن کہولت کو پہنچ کر استفادہ کم اور افادہ زیادہ ہوتا ہے، لہذا ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ امام صاحب کی عمر کا زیادہ حصہ اموی

دور میں گزرا اور جو کچھ انھوں نے حاصل کیا وہ زیادہ تر اسی دور میں حاصل کیا۔ عباسی دور سے وہ بہت کم متاثر ہوئے۔

اموی اور عباسی دور کے علمی احوال و مقامات :۔

حقیقت یہ ہے کہ اموی دور کے آخری ایام اور عباسی دور کے اوائل میں روح علمی کے لحاظ سے کچھ زیادہ فرق نہیں تھا، خصوصاً دینی پہلو کے لحاظ سے تو یہ دونوں زمانے ایک ہی نظر آتے ہیں، کیونکہ عباسی دور میں جو کچھ ترقی نظر آتی ہے وہ دراصل ان مقدمات کے نتائج تھے جو اموی سلطنت کے آخری عہد میں ترتیب پا چکے تھے۔

مختلف زمانوں کی علمی اور اجتماعی حرکات کی کڑیوں کو ملا کر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ادوار کی مثال دریاؤں کی ہے جو ایک دوسرے سے ملتے چلے جاتے ہیں اور ان میں طغیانی اور زور پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ ان کے آب رواں میں اگر ذائقہ یا رنگت کے لحاظ سے فرق ظاہر ہوتا ہے تو وہ صرف بہاؤ کے لحاظ سے ہوتا ہے ورنہ سب کے پانی میں یکسانیت اور یکرنگت پائی جاتی ہے۔

حکومت کی سیاست یا اس کے ذہنی میلان کو اگر کچھ دخل ہوتا بھی ہے تو وہ ان حرکات کو کسی حد تک تیز یا کمزور کر سکتا ہے مگر کلیۃً ختم نہیں کر سکتا اور یہ حرکتیں باقاعدہ ایک سمت اور مقصد کی طرف بڑھتی رہتی ہیں۔

اموی دور میں جو علمی یا اجتماعی روح سلطنت پر حاوی تھی وہ اہل علم کی جماعت کا اثر تھا جنھوں نے صحابہ کرام کی علمی وراثت کو سنبھال رکھا تھا، ورنہ اسلامی معاشرہ کے اندر اس روح کے پیدا کرنے میں حکومت کا ذرا دخل نہیں تھا۔

علاوہ ازیں اسلامی فتوحات کے باعث بہت سی قومیں مسلمان ہو گئیں، جن کی تہذیب و تمدن اور خیالات عربی معاشرہ میں سرایت کر رہے تھے۔

خود اموی سلطنت میں فارسی اور دوسری زبانوں سے ترجمے ہونے شروع ہو گئے تھے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ "کلیلہ ودمنہ" "ادب صغیر" اور "ادب کبیر" کے مترجمین نے زندگی کا زیادہ حصہ اموی دور ہی میں گزارا ہے۔

پھر اگر عباسی دور میں دینی علوم نے ترقی کی ہے یا کتابوں کے تراجم بکثرت اشاعت پذیر ہوئے ہیں تو یہ انتہا یا ابتداء نہیں تھی بلکہ بنیادوں کی استواری اور ان پر عمارت کی تعمیر تھی۔

ایک ضروری جائزہ:۔ امام صاحب نے چونکہ یہ دونوں دور دیکھے تھے اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان ہر دو ادوار کی علمی اور اجتماعی زندگی کی طرف نہایت ایجاز سے اشارہ بھی کر دیں اور پھر عباسی حکومت کے اوائل میں اس کے اقتدار اور وسعت پر بھی نظر ڈالیں اور یہ معلوم کریں کہ اس دور میں عقائد و فقہ اور سیاسیات کے کون کون سے مسائل تھے جو اسلامی فکر پر چھائے ہوئے تھے؟

سیاست ملی اور اموی حکومت پر تبصرہ:۔ گفتگو کا آغاز اس موضوع کے تحت ہم سیاسی زندگی سے کرتے ہیں، چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے دولت اموی کے قیام کا مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔

خلفاء اربعہ کے دور میں تو خلیفہ کا انتخاب ممتاز مسلمانوں کے مشورہ سے ہوتا رہا، اور یہ انتخاب کبھی تو مرحوم خلیفہ کی تجویز کے تحت ہوتا جیسے حضرت عمرؓ کا انتخاب ہوا۔ اور کبھی پہلے خلیفہ کی تجویز کے بغیر ہوا جیسے خود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کا انتخاب تھا اور بعض کا بین بین صورت میں ہوا جیساکہ حضرت عثمان کا معاملہ تھا۔

مگر دولت اموی میں بیک نظام خلافت کو شہنشاہی نظام حکومت میں تبدیل کر دیا گیا۔ گو اس حکومت کے مؤسس اوّل کو مسلمانوں کی اکثریت کی تائید حاصل تھی مگر ان کے بعد جو حکمران ہوئے وہ یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ عوام کے منتخب کردہ حکمران تھے۔

اسی بنا پر اس دور میں ملک کے اندر بحران پیدا ہو گیا اور سلطنت اموی میں ان حکمرانوں کے خلاف بغاوتیں شروع ہو گئیں اگر چہ کبھی حالات بظاہر پرسکون بھی ہو جاتے، لیکن دلوں میں انتقام کی چنگاریاں سلگتی رہتیں۔

ایک جماعت، تو دینی لحاظ سے بھی خلفاء یا بااثر لوگوں کی ایذا رسانی کو باعث ثواب خیال کرتی تھی۔

چنانچہ مدینہ کے انصار یزید بن معاویہ کے خلاف بغاوت کر دیتے ہیں اور یزید مدینہ پر حملہ کے لئے فوج کشی کرتا ہے، اور حرمت مدینہ کی کچھ پروا نہیں کی جاتی۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت سے انکار کر دیتے ہیں کیونکہ وہ اصول اسلام کی خلاف ورزی کا مجرم ہے اور تلوار لے کر میدان جنگ میں اتر آتے ہیں، یزید کی فوج انہیں بری طرح قتل کر دیتی ہے اور اہل بیت کے حرم کو قیدی بنا کر یزید کے پاس دمشق بھیج دیا جاتا ہے۔

پھر دولت اموی کے آخر دور میں علوی فاطمی لگاتار بغاوتیں شروع کر دیتے ہیں اور اموی حکومت اہل بیت کے ممتاز لوگوں کو بے دریغ تہ تیغ کر دیتی ہے، چنانچہ زید بن علیؑ، یحییٰ بن زید، عبداللہ بن یحییٰ کو یکے بعد دیگرے شہید کر دیا جاتا ہے۔

بنو امیہ نے صرف اہل بیت سے محبت رکھنے والوں سے عداوت پر اکتفا نہیں کی تھی بلکہ باقاعدہ طور پر خطبوں میں حضرت علیؑ پر سب و شتم کا سلسلہ جاری کر دیا تھا۔ اس بدعت کے بانی معاویہ بن سفیان تھے، لیکن عوام اس روش کے خلاف تھے، حتیٰ کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معاویہ کے پاس ان الفاظ میں پیغام بھیجنا پڑا:۔

"تم مسجد کے ممبروں پر بیٹھ کر خدا اور رسول پر لعنت کر رہے ہو کیونکہ تم حضرت علیؓ اور ان سے محبت کرنے والوں پر لعنت بھیج کر درحقیقت اللہ اور اس کے رسول پر لعنت بھیج رہے ہو، میں گواہی دیتی ہوں کہ علیؓ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب تھے۔"

چنانچہ اموی حکومت میں لعنت کا یہ سلسلہ متواتر جاری رہا حتیٰ کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے دور حکومت میں اسے منسوخ کر دیا۔

امویوں میں عربیت کا تعصب:۔ اموی حکومت میں عربیت کا شدید تعصب پایا جاتا تھا اس تعصب کی بنا پر انھوں نے کافی حد تک قبل از اسلام کے عربوں کے آثار زندہ کئے، اگر وہ اس میں غلو کر کے غیر عرب پر زیادتی کر کے ان کے حقوق تلف کرنے کی کوشش نہ کرتے اور انہیں اپنے برابر کا مسلمان سمجھتے تو ان آثار کا احیاء قابل ستائش ہی تھا لیکن اہل عجم کو برابر کے حقوق دینے کی بجائے انہوں نے موالی پر سخت ظلم روا رکھے حتیٰ کہ مجاہد موالی کو غنائم کے حصہ سے بھی محروم کر دیا۔ اور اصول شریعت کی صریح مخالفت کی، اس بنا پر امویوں کے خلاف بغاوت میں موالی نے حصہ لیا اور کبھی بھی خوشی سے ان کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا۔

ان اسباب کی بنا پر بلادِ اسلامیہ میں ہمیشہ فتن و شرور کی آگ بھڑکتی رہی اگر کبھی بظاہر یہ چنگاری سرد بھی پڑ جاتی تو راکھ کے نیچے ضرور سلگتی رہتی اگر کسی زمانہ میں فتنہ و فساد نہ ہوتا تو اموی سلطنت کے خلاف خفیہ سازشیں ہوتی رہتیں آخر کار ان تدبیروں نے خلافت عباسی کی دعوت کی شکل اختیار کر لی اور اندر اندر یہ مواد پکتا رہا حتیٰ کہ لاوا پھوٹ پڑا اور اس نے اموی حکومت کی جڑوں تک کو جلا کر بھسم کر دیا۔

امام صاحب کا مشاہدہ اور تاثر:- اموی حکومت کا یہ اجمالی خاکہ ہم نے پیش کیا ہے ورنہ تفصیلات کی روشنی میں اس حکومت کے خیر و شر پر نظر ڈالی جائے تو بلا شبہ اس کے بعض کارنامے قابل تعریف بھی ہیں، امام نے اس حکومت کا بہت ہولناک منظر دیکھا تھا، یعنی اس زمانہ میں جب حجاج بن یوسف عراق کا گورنر تھا، کیونکہ اس کی موت کے وقت امام صاحب کی عمر کم و بیش پندرہ سال کی تھی، اس عمر میں انسان کے شعور و ادراک کی قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں لہٰذا ضروری تھا کہ حجاج کے ان ظالمانہ کارناموں سے امام صاحب بھی متاثر ہوتے اور اس سلطنت کے متعلق تلخ رائے قائم کرتے۔

امام صاحب جب یہ دیکھتے کہ عترت رسول پر ظلم ہو رہا ہے تو ان کی تلخی میں اور اضافہ ہوتا حتیٰ کہ اموی حکومت نے انہیں قید و بند کی سزائیں دیں اور امام نے فرار ہو کر بیت اللہ الحرام میں پناہ لی

عباسی حکومت سے بھی امید پوری نہ ہوئی:- پھر جب دولت عباسی کے قیام کے سبب امن قائم ہو گیا تو امام صاحب کو توقع تھی کہ یہ حکومت اہل بیت سے قریبی رشتہ رکھنے کی وجہ سے عترۃ رسول کی عزت و تکریم کرے گی، اس بنا پر انشراح قلب کے ساتھ ابو العباس سفاح کے ہاتھ پر بیعت خلافت کرلی اور اس سلسلہ میں انہوں نے تمام فقہاء کی ترجمانی کی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مگر جوں ہی سفاح کی موت کے بعد ابو جعفر منصور کا زمانہ آیا تو حکومت کی نظریں تبدیل ہوگئیں اور سخت پالیسی اختیار کرکے آل نبوی کو اس نے ستانا شروع کر دیا اہل بیت کے شیوخ کو تاریک کوٹھڑیوں میں بند کر دیا اور بے محابہ علویوں کی خون ریزی ہونے لگی، امام صاحب نے منصور کی حکومت میں امویوں کا روئے زشت دیکھا، اگرچہ نام بدل گیا تھا۔

چنانچہ امام صاحب اس حکومت سے بھی بددل ہو گئے، آخر کار ان پر اس حکومت سے بھی عتاب نازل کیا جس سے وہ تا زندگی دو چار رہے۔

امام صاحب عراق ہی میں پیدا ہوئے اور اسی ملک میں انہوں نے پرورش پائی تھی، یہیں رہے اور اسی میں اپنا مکتب فکر قائم کیا۔

اموی دور کے آخر سالوں اور عباسی حکومت کے ابتدائی ایام میں عراق مختلف عناصر کا مرکز بن چکا تھا، اور یہاں فارسی، ہندی اور رومی قوم کے لوگ عربوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ جو معاشرہ اس طرح کے متضاد عناصر سے ترکیب پاتا ہے اس میں ضروری اجتماعی

حوادث ہوتے رہتے ہیں اور عناصر مختلفہ کے فعل و انفعال سے زندگی کے مختلف مظاہر سامنے آتے رہتے ہیں اور ہر واقعہ کے لئے شریعت اسلامی سے حکم تلاش کرنا پڑتا ہے اور ضروری ہے کہ شریعت اسلامی جیسی عالمگیر شریعت ہر واقعہ سے متعلق جائز ناجائز کا فتویٰ دے۔

اس بنا پر ان واقعات کی وراثت سے ایک فقیہ کے اندر عقلی وسعت پیدا ہوتی ہے اور استخراج مسائل کے لئے ذہنی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اور فقہ کے فرضی مسائل میں توسیع سے کام لینا پڑتا ہے اور فروع تنہا ئید کے لئے قواعد کلیہ اور مقابلیں وضع کرنے پڑتے ہیں۔

عراق: گہوارۂ فرق و اقوام و ملل:۔ اس اجتماعی امتیاز کے علاوہ عراق ایک دوسرے لحاظ سے بھی دوسرے بلاد اسلامیہ سے ممتاز تھا وہ یہ کہ عراق مختلف فرقوں اور گروہوں کا مرکز بنا ہوا تھا وہاں اعتدال پسند اور غالی ہر قسم کے شیعہ فرقے موجود تھے اور معتزلہ جہمیہ، قدریہ اور مرجیہ وغیرہ تمام فرقے پائے جاتے تھے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عراق زمانۂ قدیم سے مختلف عقلی نظریات کا مرکز چلا آرہا تھا چنانچہ ابن ابی الحدید عراق میں غالی شیعہ فرقوں کے پائے جانے کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ابن ابی الحدید کا بیان:۔ "ان کے متعلق تو مجھے ایسا خیال آتا ہے کہ یہ لوگ چونکہ عراق کے باشندے ہیں اور کوفہ کے رہنے والے ہیں اور عراق کی سرزمین ہمیشہ سے بدعتی اور عجیب و غریب مذاہب کے لوگ پیدا ہوتے چلے آتے ہیں اور اس علاقہ کے لوگ بھی اصحاب بصیرت اور فکر و نظر میں دقت پسند ہیں اور آراء و مذاہب میں بحث و جدال کرنے کے عادی ہیں، ان مذاہب سے ملتے جلتے فرقے ـــــ مثلاً مانی، مزدک، اور دیصان وغیرہم ـــــ اکاسرہ کے دور حکومت میں بھی پائے جاتے تھے مگر حجاز کی سرزمین کا یہ خاصہ نہیں ہے اور نہ اہل حجاز ذہنی لحاظ سے عراقیوں کی طرح ہیں"۔!!

ـــــــ ٥ ـــــــ

اس تفصیل سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ عراق اسلامی دور میں بھی اور اس سے پہلے بھی مختلف آراء و عقائد کا سنگم بنا رہا ہے کیونکہ قدیم زمانہ سے عراق میں مختلف ملل اور مذاہب کے لوگ موجود تھے جن پر مختلف عقائد کے اختلاط کا رنگ غالب تھا، مثلاً دیصانیہ اور مانویہ اکثر مجوسیوں کی

ثنویت (دوئی) اور نصرانیت کے مبادیات کا ملغوبہ نہیں تو اور کیا ہے، یہی حال دوسرے مذاہب کا تھا کہ دو یا دو سے زیادہ عقائد مل کر ایک نئے مذہب کی شکل اختیار کر لیتے، یہ ہے وہ عراق کی سرزمین جس میں امام صاحب نے زندگی گزاری جو اموی دور کے آخری ایام اور عباسی حکومت کے اوائل میں افکار و مذاہب کی کمین گاہ بنا ہوا تھا جو مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کے لئے ان میں خفیہ طور پر پھیلاتے جا رہے تھے اور مسلمانوں کے عقائد کو متزلزل کرنے کے لئے حق کو اس طرح مشکل رنگ میں پیش کیا جا رہا تھا کہ عقل انسانی اس کی کنہ کو نہ سمجھ سکے مثلاً

— قضا و قدر کے مباحث۔

— انسان ارادے میں کلّی طور پر آزاد ہے یا مجبور محض ہے؟ پہلی صورت میں اسے مکلف بنانا صحیح ہے اور دوسری صورت میں اگر انسان مجبور محض ہے تو پھر تکلیف شرعی کی حکمت اور غرض و غایت کیا ہو سکتی ہے [1]

---

[1] مسئلہ قضا و قدر اور حریت ارادہ کی بحث کوئی نئی بحث نہیں ہے بلکہ اسلام کے اولین دور میں یہ مسائل پیدا ہو چکے تھے لیکن خلفائے راشدین کے عہد تک ان مسائل کی کچھ اہمیت نہ تھی اور نہ ان پر بحث و جدل کی ضرورت سمجھی جاتی تھی۔

— (۱) چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے ایک چور لایا گیا۔

حضرت عمرؓ نے پوچھا: "تم نے چوری کیوں کی؟"

اس نے جواب دیا "اللہ کے حکم اور اس کی تقدیر سے۔"

حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا اور درّے بھی لگوائے۔

کسی نے کہا "درّے کس بنا پر لگائے گئے؟"

عمرؓ نے جواب دیا "قطع ید تو چوری کے جرم کی سزا تھی۔ اور کوڑے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھنے کی وجہ سے۔"

— (۲) اسی طرح جو لوگ حضرت عثمان کو شہید کرنے کے جرم میں شریک ہوئے تھے وہ کہنے لگے کہ ہم نے عثمان کو قتل نہیں کیا بلکہ انہیں تو اللہ نے قتل کیا ہے۔

حضرت عثمان کے پتھر مار کر ایک شخص نے کہا "اللہ نے تمہیں پتھر مارا ہے۔"

حضرت عثمان نے جواب دیا "تم جھوٹ بولتے ہو اگر اللہ تعالیٰ مجھے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اموبوں کے عہد میں مسلمانوں کے خلاف عیسائیوں کی حوصلہ افزائی کی اور یہ مجادلات مسلمانوں کے مابین خفیہ تدبیر اور منظم سازش کے تحت پیدا کئے جا رہے تھے تاکہ وہ ہی مسائل میں وہ مضطرب ہو جائیں اور اسلام کے مخالفین کو رخنہ اندازی کا

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) پتھر مارتا تو وہ کبھی خطا نہ کرتا۔

(۳) پھر حضرت علیؑ کے عہد میں مسئلہ خلافت اور مرتکب کبیرہ اور تقدیر وغیرہ مسائل پر بکثرت جدل و مناقشات شروع ہو گئے چنانچہ شرح نہج البلاغۃ ابن ابی الحدید میں ہے کہ:

ایک بوڑھا شخص حضرت علیؑ کے سامنے کھڑا ہو کر پوچھنے لگا کہ بتلائیے شام کی طرف پیشقدمی قضا و قدر سے تھی؟

حضرت علیؑ نے جواب دیا۔

"مجھے قسم ہے اس ذات کی جس نے دانے کو پھاڑا اور روح کو پیدا کیا ہم نے جو قدم رکھا اور جس وادی میں اترے وہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر تھی"

اس بوڑھے شخص نے کہا تو پھر ہم نے بیکار تکلیف اٹھائی ہمیں تو کچھ ثواب نہیں ملے گا"

حضرت علیؑ نے جواب دیا! "اللہ تعالیٰ نے تمہارے سفر کا بہت بڑا اجر دیا اور تمہاری ہر ایک حرکت کا تمہیں ثواب ملا ہے خواہ وہ حرکت تم نے اپنے اختیار و ارادہ سے کی یا بغیر ارادہ کے"

اس بوڑھے نے کہا "جب تقدیر ہمیں وہاں لے گئی تھی تو پھر اجر کیسے مل سکتا ہے؟"

حضرت علیؑ نے کہا بہت افسوس ہے تم تقدیر کو حتمی امر خیال کر رہے ہو اگر قضا حتمی امر ہوتا تو ثواب و عتاب بے معنیٰ ہو کر رہ جاتے اور امر و نہی بے جا ہوتا اور کوئی گنہگار بھی قابل ملامت نہ ہوتا اور نیکی قابل تعریف رہتی اور نیک و بد ایک جیسے ہو جاتے یہی تو مشرکین اور جنود شیطانی کہا کرتے تھے اس قسم کے لوگ اس امت کے قدریہ اور مجوس ہیں اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی تخییر و تحذیر پر مبنی ہیں تکلیف کی اساس تعمیر پر ہے کوئی شخص زبردستی اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کر سکتا اور نہ مجبور ہو کر اس کی اطاعت کی جاتی ہے اور نہ اس نے پیغمبروں کو عبث بھیجا ہے اور آسمان زمین اور ان کے مابین مخلوق کو باطل پیدا نہیں کیا ذالک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا

بوڑھے نے کہا پھر قضا و قدر ہے کیا چیز؟

حضرت علیؑ نے جواب دیا "قضا و قدر کے معنیٰ اللہ کے حکم اور ارادہ کے ہیں جیسا کہ فرمایا:-

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

موقع مل سکے اور نئے مسلمانوں پر اسلامی تعلیمات کا گہرا اثر نہ ہو۔

چنانچہ عباسی دور کی کتابوں میں اس قسم کے اشارات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کا زہریلا پروپیگنڈہ کرنے والے کون لوگ تھے۔

جاحظ نے اپنے رسائل میں عیسائیوں کے بعض ایسے افکار کا ذکر کیا ہے جو مسیحیت کی حمایت کے لئے مسلمانوں کے اندر شائع ہو رہے تھے۔

تاریخ کی کتابوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یوحنا جیسے بعض عیسائی ہشام بن عبدالملک کے دور تک اموی حکمرانوں کے دربار میں موجود رہے ہیں جو صرف مسلمانوں کے ساتھ مجادلہ کی تعلیم دیتے تھے۔

تراث الاسلام" میں مذکور ہے کہ یوحنا کہا کرتا تھا کہ:

"اگر کوئی عربی مسیح کے بارے میں پوچھے تو تم کہو کہ وہ کلمۃ اللہ تھے پھر نصرانی کو چاہیے کہ مسلمان سے دریافت کرے کہ قرآن میں مسیح کو کس نام سے پکارا گیا ہے اور جب تک وہ اس بات کا جواب نہ دے اس موضوع پر گفتگو نہ

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ

یہ سن کر وہ بوڑھا خاموش ہو کر یہ شعر پڑھنے لگا۔

اَنْتَ الاِمَامُ الَّذِیْ نَرْجُوْ بِطَاعَتِہٖ

یَوْمَ النُّشُوْرِ مِنَ الرَّحْمٰنِ رِضْوَانًا

یعنی: تم وہ امام ہو جس کی طاعت کے سبب

ہم قیامت کے روز خدائے رحمٰن سے جنت کی امید رکھتے ہیں۔

اَوْضَحْتَ مِنْ دِیْنِنَا مَاکَانَ مُلْتَبِسًا

جَزَاکَ رَبُّکَ عَنَّا فِیْہِ اِحْسَانًا

یعنی تم نے دین کے مشکل مسائل واضح کر دئے۔

خدا تعالیٰ تمہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

کی جائے آخرکار وہ مجبور ہو کر کہے گا: اِنَّمَا الْمَسِیْحُ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُوْلُ اللّٰہِ وَ کَلِمَتُہٗ اَلْقٰھَا اِلٰی مَرْیَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْہُ

جب یہ جواب دے چکے تو پھر اس سے سوال کرو کہ اللہ کا کلمہ اور اس کی روح مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ اگر وہ کہے کہ غیر مخلوق ہے تو تم اس سے کہو کیا اللہ تو تھا مگر اس کا کلمہ اور روح نہ تھی۔

جب تم یہ الفاظ کہو گے تو عربی لاجواب ہو جائے گا کیونکہ جس کا یہ عقیدہ ہو وہ مسلمانوں کے نزدیک زندیق ہے۔

اس گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں پر گرفت کے طریقے بتایا کرتا تھا کہ انہیں کس طرح سے لاجواب کیا جا سکتا ہے، اور انہیں کلام اللہ کے قدیم ہونے کی طرف متوجہ کر دیتا ہے تاکہ مسیح کی قدامت کو ثابت کر سکے۔

حالانکہ ایسے دلائل سے کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف کلمہ اور روح کی اضافت ان کے قدیم پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ جس کلمہ اور روح کو اللہ نے پیدا کیا ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتے اور عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہنا محض اس بنا پر ہے کہ وہ باپ کے واسطے کے بغیر محض کلمۂ کن سے پیدا کیے گئے، اور یہی معنی مسیح کے روح ہونے کے ہیں کیونکہ کسی زندہ چیز کی ایجاد کا ذریعہ نہ ہو تو اس چیز کو اس کے اظہار احوال کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

عیسائیوں کی طرف سے اہانت رسولؐ اور امویوں کی مجرمانہ خاموشی!

پھر یہ عیسائیوں کو مبادی اسلام پر تنقید کا طریقہ بتاتا۔

چنانچہ اسلام میں تعدد ازواج کے قانون پر بحث کرتا اور طلاق اور تحلیل کے بارے میں گفتگو کرتا۔

اس ضمن میں آنحضرت پر افترا پردازی کرنا شروع کر دیتا اور آنحضرتؐ کا حضرت زینبؓ سے معاشقہ گھڑ لیتا اور عیسائی مذہب میں صلیب کی تقدیس کو حجر اسود کی تعظیم کے ساتھ نسبت دیتا۔ غرض اس قسم کے مسائل بیان کرتا جن کے ذکر سے مبادی اسلام پر تنقید کے سوا کچھ مقصد نہیں ہوتا تھا۔

پھر اسی پر اکتفا نہ کرتا بلکہ مجادلین کو سکھاتا کہ مسلمانوں کو مسائل قدر و قضا میں الجھایا جائے اور انسان کے ارادہ اور اس کی آزادی سے بحث کی جائے[1] اس طرح عربی شخص کو مجادلات کے ریگستان

---

[1] ملاحظہ ہو تراث الاسلام و کتاب المخطوطات العربیہ از اب یونس شیخو

میں لاکر ڈال دیا جائے اور مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور تفرقہ ڈالنے کے لئے ان کے مابین پیچیدہ اور فکری مسائل پیدا کرتا کہ ان کے اندر فرقہ داری پیدا ہو اور یہ سب کچھ وہ شخص کر رہا تھا جو اموی دربار کی گود میں پرورش پا رہا تھا اور مسلمان خلفاء نے اس کے باپ پر احسانات کئے تھے۔

فلسفہ یونان کی اشاعت :- اس فکری انتشار کے جوار میں ایک دوسری تحریک شروع تھی جو عباسی دور حکومت میں جاکر بارآور ہوئی۔

اور یہ تھی فلسفہ یونانی کے ساتھ اتصال پیدا کرنے کی تحریک، اس کی ابتداء بھی اموی دور میں ہوچکی تھی، چنانچہ ابن خلکان لکھتے ہیں :۔

بیشک خالد بن یزید بن معاویہ تمام قریش میں علم و فن کا زیادہ ماہر تھا چنانچہ فن کیمیا اور طب پر اس کے بیانات ملتے ہیں وہ ان دونوں میں پورا ماہر تھا۔ اور اس نے ان دونوں پر رسائل لکھے ہیں جو اس کی مہارت اور واقفیت کا ثبوت ہیں، اس نے یہ فن مریانوس رومی راہب سے حاصل کیا تھا۔ اور اسی پر تین رسالے لکھے ہیں، ایک رسالے میں مریانوس کے ساتھ اپنا ماجرا بیان کیا ہے کہ یہ علم اس سے کس طرح حاصل کیا، پھر اس کے رموز کی طرف اشارہ کیا ہے۔

چنانچہ عہد عباسی میں جوں جوں یونانی، ہندی اور فارسی کتابوں کے عربی میں تراجم کی حرکت تیز ہوتی گئی یونانی فلسفہ کے ساتھ مسلمانوں کا رابطہ بھی مضبوط ہوتا گیا اور وہ اسلامی افکار پر مختلف نوعیت سے اثر انداز ہوا۔

جن لوگوں کو اللہ تعالے نے عقل سلیم اور صدق ایمان بخشا تھا، وہ اپنی عقلی اور ایمانی قوت سے ان افکار پر قابو پالیتے تھے اور ان کے اذہان ان فلسفیانہ افکار کو بخوبی ہضم کر لیتے تھے اور اپنی قوت فکر اور ادراک عقل کو نمو دینے کے لئے اسے ذریعہ بنا لیتے تھے۔

مگر جو لوگ برداشت کی قوت نہیں رکھتے تھے ان کی عقلیں قدیم و جدید کے مابین مضطرب ہو کر رہ جاتی تھیں اور وہ فکری انتشار کا شکار ہو جاتے تھے اس لئے ہم بعض شعراء اور انشاء پردازوں اور علماء کو دیکھتے ہیں کہ انھوں نے ان افکار سے غذا تو حاصل کی مگر ان کی عقلیں اسے ہضم نہ کر سکیں اور وہ ذہنی پریشانی میں مبتلا ہو کر رہ گئے۔

زنادقہ کا گروہ:- اس کے علاوہ زنادقہ کا گروہ تھا جو علی الاعلان اسلامی جماعت کے شیرازہ کو بکھیرنے میں مشغول تھے اور آئے دن اہل اسلام کے خلاف سازشیں کرتے رہتے تھے، بعض لوگ اسلامی حکومت کو مٹا کر پرانی فارسی حکومت کی "نشاۃ ثانیہ" کے لیے ساعی نظر آتے تھے۔ مقنع خراسانی جس نے مہدی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا اس کا پروگرام ہی یہی تھا۔

ان تمام حالات اور حوادث واسباب کی وجہ سے اسلامی فرقے معرض وجود میں آئے اور آراء و عقائد میں آویزش ہونے لگی۔

امام صاحب بھی اسی دور کی پیداوار تھے اور عراق ہی میں افکار وآراء کے یہ دنگل ہو رہے تھے، یہ ناممکن تھا کہ امام صاحب ان میں حصہ نہ لیتے۔

بیشک انھوں نے مسائل میں غوض کیا، مگر ایک باخبر مسلمان کی حیثیت سے انھوں نے اسلامی عقائد کی مدافعت کی اور مختلف فرقوں کے مقابلہ میں ایک مستقل مسلک اختیار کیا اس طرح عقائد میں ان کی آراء کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا۔

یہ تو فکری لحاظ سے اس دور کی عام حالت تھی اور ان حالات کے درمیان اس فقیہ اعظم کا یہ مقام تھا۔

اب ہم علوم دین کے لحاظ سے اس دور کا جائزہ لیتے ہیں۔

تشکیل سیرت کے عناصر (۵)

امام ابو حنیفہ اور ان کا عہد

فقہ اسلامی کی تدوین و تشکیل کا دور

تحصیل علم استماع سے: صدر اسلام میں تحصیل علم استماع کے طور پر ہوتی تھی۔

مگر جب مختلف جماعتوں نے علوم و فنون کی تدریس اور مذاکرات شروع کر دیئے تو اموی سلطنت کے آخری دور میں علمائے اسلام تدوین و تالیف کی طرف متوجہ ہوئے، اور علوم دینیہ اور علوم عربیہ نے ایک دوسرے سے متمیز ہونا شروع کر دیا اور ہر عالم نے ایک مضمون مختص کر لیا وہ اسی میں خصوصیت حاصل کرتا اور اس کے قواعد مرتب کرتا۔

اس بنا پر محدثین اور فقہاء اس دور میں حدیث و فقہ مدون کرنے میں مصروف ہو گئے چنانچہ فقہائے حجاز نے عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابن عباسؓ اور مدینہ کے کبار تابعین کے فتاوی جمع کرنا شروع کر دیئے اور انہی پر غور و فکر کر کے استنباط و اجتہاد کر کے تفریعات کرنے لگے۔

دوسری طرف فقہائے عراق نے عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاوی، حضرت علیؓ کے قضایا اور فتاوی اور قاضی شریح اور دیگر قضاۃ کوفہ کے قضایا جمع کر کے ان سے استخراج و استنباط کرنا شروع کر دیا، عباسی دور میں تدوین حدیث میں وسعت پیدا ہوئی اور احادیث کو فقہی ترتیب پر مدون کیا گیا۔

فقہ شیعہ کی تدوین: تدوین علوم کا انحصار صرف انہی علماء پر نہیں تھا بلکہ فقہائے شیعہ بھی اپنے آراء و افکار مدون کر رہے تھے چنانچہ اسی لئے میں بعض آثار کا انکشاف ہوا ہے اور امام زید (متوفی ۱۲۲ھ) کا فقہ میں ایک مخطوطہ ملا ہے جو امام زید کی طرف منسوب اور مطبوع متداول کتاب کا اصل ہے

یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ نسبت صحیح ہے یا نہیں، یہ تو یقینی امر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے دور میں شیعۂ زیدیہ فقہ میں معین آراء رکھتے تھے جن سے امام صاحب بخوبی واقف تھے ہم امام صاحب کے سوانح حیات کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ وہ امام زید سے وابستہ رہے اور امام جعفر صادقؒ اور محمد باقرؒ سے بھی ان کے علمی روابط تھے

اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب زیدیہ، ائمہ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کی فقہ سے پوری واقفیت رکھتے تھے

امام صاحب کا دور چونکہ جدل و مناظرات کا دور تھا اور مختلف فرقوں سے شیعہ سنی اور خوارج وغیرہ - اہل سنت، معتزلہ اور دیگر آراء کے اسلامیہ کی مدافعت کرنے والے فرقوں کے مابین سخت مناظرے ہو رہے تھے ان مناظرات کے لئے علماء سفر کرتے تھے،

ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب ۲۲ مرتبہ محض مختلف فرقوں سے مناظرات کے لئے بصرہ تشریف لے گئے تھے اسی طرح بعض علمائے بصرہ بھی کوفہ کے علمائے سے مناظرہ کرنے کے لئے یہاں چلے آتے تھے،

اسی طرح موسم حج کے موقع پر جب علماء جمع ہوتے تو فقہی مناظرے ہوتے چنانچہ امام صاحب حجاز جاکر امام اوزاعی اور امام مالکؒ سے مناظرے کرتے تھے بلکہ فقہا کے مناظرے دوسرے فرقوں کے مجادلات کی بہ نسبت زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ہوتے تھے اور ان کا نفع عام ہوتا تھا،

مگر بعض مناظرے علاقائی تعصب کی بنا پر ہوتے تھے اور ہر علاقہ کے علماء اپنے مسائل پر تعصب سے بحث کرتے تھے اور یہ مناظرے بسا اوقات بڑے بڑے ممتاز اور مخلص علماء کے مابین ہوتے تھے،

چنانچہ ہم اس قسم کا ایک مناظرہ یہاں نقل کرتے ہیں، گو وہ معمولی قسم کا ہے:-

اس دور کے مناظروں کی ایک جھلک : یوسف بن خالد السمتی اور امام صاحب کے مابین پہلی ملاقات پر جو گفتگو ہوئی

اسے ابن البزازی کے الفاظ میں سنیئے :۔

۔ ہلال بن یحیٰی الرائی بیان کرتے ہیں کہ میں نے یوسف بن خالد السمتی سے سنا، وہ بیان کرتے تھے کہ میں عثمان البتی کے پاس آیا جایا کرتا تھا اور وہ عقائد میں حسن المعتزلی اور ابن سیرین کا ہم نوا تھا میں نے ان سب کے مذاہب حاصل کرلئے اور ان سے مناظرے کئے ۔

پھر میں نے کوفہ جانے کے لئے اجازت طلب کی تا کہ وہاں کے مشائخ سے ملاقات کروں اور ان کے مذاہب پر غور کرسکوں ــــ وہاں پہنچا تو مجھے بتایا گیا کہ سلیمان الاعمش سے ملاقات کرو کیونکہ وہ حدیث میں سب سے قدیم بزرگ ہیں ۔

میرے پاس حدیث کے کچھ مسائل بھی تھے اور اس سے قبل ان کے بارے میں محدثین سے دریافت کرچکا تھا ، مگر سب نے لاعلمی کا اظہار کیا تھا چنانچہ میں نے اعمش کے حلقۂ درس میں پہنچ کر ان مسائل کا تذکرہ کیا ۔

اعمش نے کہا کہ اسے میرے پاس لاؤ ۔

چنانچہ میں اعمش کے پاس چلا گیا تو انھوں نے کہا :۔

" شاید تمہارا مطلب ہے کہ اہل بصرہ اہل کوفہ سے زیادہ عالم ہیں واللہ یہ بات صحیح نہیں ہے البصرہ نے سوا ایک واعظ یا معبر یا نوحہ گر کے کوئی عالم پیدا نہیں کیا[1]"

بخدا ! اگر کوفہ میں ایک شخص کے سوا ، جو عربوں سے نہیں بلکہ موالی سے ہے ، دوسرا کوئی عالم نہ ہوتا تو کچھ مضائقہ نہ تھا ، کوفہ کا یہ شخص اس قدر مسائل سے واقف ہے کہ ابن سیرین الحسن ، قتادۃ اور البتی جیسے علماء سب مل کر اس کے مقابلہ میں کھڑے نہیں ہوسکتے "

اعمش مجھ پر بہت برہم ہوگئے حتیٰ کہ مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ مرد نابینا مجھے لاٹھی سے

---

[1] حسن بصری اور ابن سیرین پر طنز ہے ۔

پڑھنا شروع نہ کردے

اس کے بعد اس نے ایک شخص سے کہا جاؤ ابنِ نعمان کی مجلس میں سے جاؤ۔ یہ ان کے ادنیٰ تلمیذ سے بھی متعارف ہوا تو جان لے گا کہ اگر تمام "اہل سوق" اس کے مقابلہ میں کھڑے ہو جائیں تو یہ اکیلا سب کا جواب بن سکتا ہے۔

یہ باتیں سن کر میں نہایت مرعوب ہو گیا اور خدا جانتا ہے اس وقت میرے دل کی کیفیت کیا تھی۔

چنانچہ وہ شخص کھڑا ہوا اور میں اس کے پیچھے پیچھے ہو لیا جب ہم مسجد سے نکل آئے تو اس شخص نے کہا۔ مجھے کچھ کام ہے اس لئے تمہارے ساتھ نہیں جا سکتا تم "بنی حرام" میں چلے جاؤ اور وہاں نعمان سے مل لو، وہ ان مسائل کو خوب جانتا ہے

چنانچہ میں وہاں سے پوچھتا ہوا عصر کے وقت بنی حرام جا پہنچا تو میں نے دیکھا کہ ایک خوبصورت، خوش پوش ادھیڑ عمر بزرگ تشریف لا رہے ہیں اور ان کے پیچھے ایک نوجوان ہے جس کی شکل وصورت ان سے ملتی جلتی ہے اس نے قریب پہنچ کر سلام کیا اور "مئذنہ" کے اوپر چلا گیا، وہاں اس نے نہایت خوش الحانی سے اذان دی

میں نے خیال کیا کہ یہی نعمان ہوں گے پھر انہوں نے خفیف گر تمام دو رکعت نماز ادا کی، جو الحسن اور ابن سیرین کی نماز سے پوری پوری مشابہت رکھتی تھی، اس کے بعد وہ آگے بڑھے اور خود ہی اقامت کہہ کر اہل بصرہ جیسی نماز پڑھائی اس کے بعد محراب سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور سلام کہہ کر اپنے تلامذہ میں سے ہر ایک سے خیریت دریافت کرتے ہوئے جب مجھ تک پہنچے تو کہا

"تم مسافر معلوم ہوتے ہو اور شاید بصرہ سے آئے ہو اور تمہیں ہماری مجالس میں شرکت سے منع کیا گیا ہے؟"

میں نے کہا "ٹھیک ہے"۔

اس کے بعد میرا نام دریافت کیا،

میں نے اپنا نام ونسب بتایا پھر میری کیفیت دریافت کی تو کیفیت بھی بتادی،

اس کے بعد فرمانے لگے "غالباً تم التیمی کے پاس آیا جایا کرتے تھے،"

میں نے اعتراف کیا کہ ہاں میں ان کے پاس آیا جایا کرتا تھا،

پھر کہنے لگے ! "اگر عثمان البتی مجھ سے ملتے تو اپنے بہت سے اقوال سے رجوع کر لیتے ۔"

پھر فرمایا :" اپنے ان رفقائے درس سے پہلے تم پوچھ کیا پوچھنا چاہتے ہو کیوں کہ تم ذرا متوحش سے نظر آتے ہو اور تمہارے جیسے مستفیدین کا حق بھی مقدم ہونا چاہیے ہر شخص جو پہلی مرتبہ یہاں آتا ہے اسے اجنبیت محسوس ہوتی ہے اور ہر آنے والا کسی ضرورت کے لئے آتا ہے ،

— چناں چہ ان کی اجازت پر میں نے دو مشکل مسائل دریافت کئے انھوں نے مجھے جواب دیا پھر میں نے اپنا اور اعمش کا ماجرا بیان کیا تو انھوں نے فرمایا :۔

"ابا محمد ! اللہ تمہیں محفوظ رکھے وہ تو اپنے شہر کو اہمیت دینا چاہتا ہے ۔۔۔۔"

گو الحسن اور ابن سیرین فاضل بزرگ تھے مگر ان میں ہر ایک دوسرے کے بارے میں وہ باتیں کہتا تھا جس سے اعمش کے قول کی تصدیق ہوتی ہے

چنانچہ ابن سیرین ، الحسن پر طنزاً کہا کرتے :۔

"وہ سلطان سے تنخواہیں لیتا ہے ایسی روایات بیان کرتا ہے جو عقلاً محال نظر آتی ہیں ، وہ اہل ہوی سنتا ہے اور تقدیر کے بارے میں اس طرح گفتگو کرتا ہے گویا وہی زمین کا خدا ہے اور اپنے پروردگار کی مرضی کے بغیر سب کام سرانجام دے رہا ہے ۔"

ابن سیرین برابر یہ طنز کرتے رہتے حتیٰ کہ ایک روز خالد الحذاء ان کی مجلس میں کھڑا ہوا اور کہنے لگا :۔

"اے ابن سیرین ! ٹھہریئے ، آپ کب تک اس شخص پر دشنام طرازی کرتے رہیں گے ، جس سے حج کے موقعہ پر میں نے توبہ کروائی تھی تو اس نے "تقدیر" کے انکار سے توبہ کر لی تھی اور اپنے عقائد سے رجوع کر لیا تھا اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے سامنے جو توبہ کر لیتا ہے خدا اس کی توبہ قبول فرما لیتا ہے ۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ :۔

لَا تُعَيِّرُوا أَحَدًا أَيَّمَا كَانَ مِنَ الْكُفْرِ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ مِنَ الشِّرْكِ ۔

یعنی دورِ جاہلیت میں جو کام کسی نے کئے ہیں اس کے بارے میں اسے عار نہ دلاؤ کیونکہ اسلام اپنے سے پہلے شرک و کفر کو مٹا کر صاف کر دیتا ہے۔

خالد الحذاء نے الحسنؔ کے بارے میں کچھ عجیب سا انکشاف کیا ہے کیونکہ اس کے برعکس محمد بن واسع، قتادہ، ثابت البنانی، مالک بن دینار، ھشام بن حسان، الیب، سعید بن ابی عروبہ اور دیگر علماء سبھی یہ کہتے ہیں کہ الحسن نے "قدر" کے بارے میں اپنے عقیدہ سے توبہ نہیں کی تھی۔

پھر دیکھئے عمرو بن عبید، واصل بن عطاء، غیلان بن جریر اور یونس بن البشیر یہ سب کے سب الحسنؔ کے مسلک کی طرف دعوت دیتے رہے ہیں یعنی :-

" اے اہلِ بصرہ اس مذہب کو قبول کر لو "

دوسری طرف الحسنؔ بھی ابن سیرین پر طنز کرتے اور کہا کرتے :-

" دیکھو یہ شخص پورے ایک مشکیزے سے وضو کرتا ہے اور صبح کے وقت ایک "راویہ" یعنی پانی کی سات مشکوں سے غسل کرتا رہتا ہے۔ اپنی حجام کو نا جائز تکلیف دیتا ہے اس طرح سنت نبوی کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ خوابوں کی تعبیر اس شان سے کرتا ہے گویا آلِ یعقوب علیہ السلام سے پیدا ہوا ہے "

تمہیں ان باتوں سے سروکار نہیں رکھنا چاہیئے اور دینی تعلیم حاصل کرنی چاہیئے جو دین کے سمجھنے کیلئے ضروری ہے، نہ تو پہلے لوگ کسی امر پر متفق ہوئے اور نہ اب ہوں گے۔ یہ اختلاف یوں ہی رہے گا اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتا ہے :-

وَلَا یَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِیْنَ اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّکَ وَلِذٰلِکَ خَلَقَھُمْ

اگر تقدیر جاری نہ ہوتی اور طبائع میں اختلاف نہ ہوتا تو آج سب لوگ متفق نظر آتے، لیکن :

قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ فَرَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ ھُوَ اَھْدٰی سَبِیْلًا ......

اس کے بعد امام صاحب خاموش ہو گئے

میں نے دریافت کیا کہ آپ کا تقدیر کے بارے میں کیا خیال ہے ؟

امام صاحب نے فرمایا :-

تمہیں یہ تو معلوم ہے کہ اہل بصرہ اور کوفہ کے مابین تقدیر کے مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے ، ہر دو لوگوں کے فہم سے بالا بات کی ہے یہ مسئلہ اس قدر پیچیدہ ہے کہ لوگ اسے سمجھ نہیں سکتے یہ گویا مقفل دروازہ ہے جس کی چابی گم ہو گئی ہے اب چابی ملے تو کھولا جا سکتا ہے اللہ کی طرف سے کوئی مخبر ہی آکر خبر دے سکتا ہے اور اس پر دلائل قائم کر سکتا ہے لیکن یہ سلسلہ ختم ہو چکا ہے ہم اس کے بین بین یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ نہ تو معاملہ پورے طور پر تفویض ہے اور نہ جبر کا عقیدہ حق ہے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی طاقت سے بڑھ کر انہیں تکلیف نہیں دی اور نہ ان سے اس بات کا مطالبہ کیا ہے جسے وہ جاننے سے قاصر ہیں جو عمل انھوں نے نہیں کئے ان پر گرفت نہیں کرے گا اور نہ اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ لوگ ایسی باتوں میں غور کریں جن کو وہ جان نہیں سکتے اللہ تعالیٰ ہر بات کی حقیقت سے آگاہ ہے ہمارا کام تو اجتہاد کرنا ہے اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے ، اگر اللہ تعالیٰ نے ان باتوں میں اجتہاد کرنے کا مکلف نہیں بنایا جن کا لوگوں کو علم نہیں ہے اللہ ہی ہر چیز کے بھید سے واقف ہے اور ہر ایک کو اسی کی طرف رغبت کرنی چاہیئے۔[1]

علمائے عراق کا تعصب : امام صاحب کی یوسف بن خالد سمتی سے گفتگو اور ان کی بات ختم کے تذکرہ کو باوجود طوالت کے ہم نے تفصیل نقل کیا ہے کیونکہ اس گفتگو سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت ہر شہر کے علما دین میں تعصب پایا جاتا تھا۔

اہل بصرہ اپنے عالم اور علماء پر نازاں رہتے ۔ اسی طرح اہل کوفہ کو اپنے شہر کے علماء پر فخر تھا اس سے ہم ان اسباب کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کے پیش نظر حجاز اور عراق کے مابین جدل بحث کا بازار گرم تھا یہ محض منہج فکری میں اختلاف کے سبب نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ

---

[1] مناقب ابن البزازی از صفحہ ۵۸ ج ۱

تعصب کو بھی اس جدل میں دخل تھا بلکہ یہی چیزیں اختلاف کی خلیج کو وسیع کر رہی تھیں۔ نیز اس سے علماء کے مابین اختلاف اور ایک دوسرے پر تنقید و جرح کے اسلوب کا پتہ بھی چلتا ہے۔

چنانچہ الحسن اور ابن سیرین کو دیکھیے یہ دونوں بزرگ "تابعین میں سے ہیں اور علم دین میں مرتبۂ خاص پر فائز ہیں لیکن پھر بھی اختلاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر تند و تلخ تنقید کرتے ہیں اور اہانت پر اتر آتے ہیں"

امام ابو حنیفہ کا مسلک قویم:- اس گفتگو سے جس طرح مشکل مسائل میں علماء کے اختلافات کا پتہ چلتا ہے اسی طرح سب سے اہم بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنے زمانہ کی روح کو کس طرح سمجھ لیا تھا اور علماء کے مدارک اور ان کے نفوس کا پوری طرح اندازہ لگا لیا تھا اور پھر اپنے طور پر ایک مستحکم اور محکم رائے قائم کر لی تھی۔

وہ عقل کی بھول بھلیوں میں حیران نظر نہیں آتے اور نہ عقل سے بالا باتوں میں غور و فکر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، وہ مدارک انسانی سے مافوق باتوں پر غور و فکر کر کے اپنے آپ کو مشقت میں نہیں ڈالتے، چنانچہ مسئلۂ تقدیر کو وہ ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جن کی چابی گم ہو چکی ہے

خاتمۂ بحث: یہ تھے امام صاحب کے زمانہ کے فکری اور اجتماعی رجحانات اور یہ ہے ان کا عمومی بیان،

ہم بعض رجحانات کے متعلق تو انہی عموم پر اکتفا کرتے ہیں مگر بعض کا عملی طور پر خصوصی ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں یعنی جو مسائل امام صاحب کے ذاتی نظریات سے تعلق رکھتے ہیں عام اس سے کہ وہ عقائد سے متعلق ہوں یا فقہی مسائل میں شمار ہوتے ہوں، ان کے متعلق ہم کچھ تفصیل عرض کرتے ہیں۔ منجملہ ان مسائل کے ایک مسئلہ ہے "سنت اور قیاس" جو اس دور کے فقہاء کے مابین باعث نزاع بنا ہوا تھا، اور دوسرا مسئلہ ہے "صحابی اور تابعی کے فتاوی کی حیثیت"

ان دونوں مسئلوں پر بحث کے بعد ہم اس دور کی دینی اور سیاسی جماعتوں پر جو ظہور پذیر ہوئیں بحث کریں گے کیوں کہ امام صاحب نے بھی ان جماعتوں سے دلچسپی لی تھی اور ان کے بارے میں خاص رائے رکھتے تھے۔

سُنّت اور رائے

رائے اور قیاس، حدیث اور روایت کی بحث

اہل الرائے اور اہل حدیث :- آنحضرتؐ کی وفات سے لیکر امام شافعی کے زمانہ تک فقہائے اسلام کے دو گروہ چلے آتے تھے۔

ایک گروہ "اہل الرائے" کے لقب سے مشہور تھا اور دوسرا گروہ "اہل روایت" کہلاتا تھا۔ چنانچہ صحابہ کرام میں سے بعض صحابہ رائے و قیاس میں شہرت رکھتے تھے اور بعض حدیث و روایت میں مشہور تھے یہی حال تابعین اور تبع تابعین کا تھا۔

پھر ان کے بعد ائمہ مجتہدین مثلاً امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ وغیرہ میں سے بعض ائمہ رائے اور قیاس میں شہرت رکھتے تھے اور بعض حدیث و روایت میں مشہور تھے، چنانچہ ہم نہایت ایجاز کے ساتھ ان دونوں گروہوں کے متعلق کچھ تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔

شہرستانی اپنی کتاب "الملل والنحل" میں لکھتے ہیں :-

"عبادات و معاملات میں حوادث و وقائع حصر و عدد کے تحت نہیں آسکتے اور یہ امر یقینی ہے کہ ہر واقعہ کے بارے میں نص موجود نہیں ہے اور نہ یہ بات تصور میں آ سکتی ہے، کیونکہ نصوص تو بہر حال محدود اور متناہی ہیں اور واقعات و حوادث غیر محدود اور لامتناہی پھر جب لامتناہی چیز متناہی کے تحت منضبط نہیں ہو سکتی، تو لامحالہ قیاس و اجتہاد کو

کو معتبر ماننا پڑے گا تاکہ ہر حادثہ کا حکم معلوم ہو سکے،
یہی وجہ تھی کہ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد جب صحابہ کرام کے سامنے بے شمار واقعات آئے اور انہوں نے کتاب و سنت میں ان کے بارے میں کوئی تصریح نہ دیکھی تو اجتہاد سے کام لیا۔ ان کی پوزیشن ایک جج کی تھی جو قانونی دفعات کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوتا ہے مگر جب کسی مقدمہ میں اسے قانونی تصریح نہ ملتی ہو تو عدل و انصاف کے قواعد کو سامنے رکھ کر وہ اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہے

بعینہٖ یہی حالت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تھی۔ وہ ہر قضیہ کا حکم پہلے کتاب اللہ سے معلوم کرتے تھے اور پھر سنت سے اس کا حکم تلاش کرتے تھے۔ اگر کتاب و سنت میں اس کا حکم نہ پاتے تو رائے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ ابو موسیٰ الاشعریؓ کو ایک مراسلہ میں لکھتے ہیں :-

"جو بات کتاب و سنت سے نہ ملے، اسے پوری طرح سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ اس کے اشباہ و امثال کو سامنے رکھو، اور ان پر قیاس کرو" -

بلاشبہ صحابہ کرام رائے سے اخذ کرتے تھے مگر ان کے مقدار اخذ میں اختلاف پایا جاتا ہے بعض صحابہ تو کثرت کے ساتھ رائے کام میں لاتے تھے اور بعض بہت کم اس کی طرف توجہ کرتے تھے، اگر کتاب و سنت سے کوئی حکم نہ ملتا تو اس میں توقف فرماتے۔

قیاس و رائے سے اجتہاد کی صورت :-

جس حد تک کتاب اور سنت مشہورہ کا تعلق ہے اسے تو سب صحابہ کرام معتمد سمجھتے تھے، مگر جب سنت مشہورہ ان کے سامنے نہ ہوتی تو ان میں سے مشہور فقہا رائے و قیاس سے اجتہاد کرتے تھے۔

کسی صحابی کو حدیث کے حفظ میں کچھ شبہ پیدا ہو جاتا تو وہ حدیث بیان کرنے کی بجائے اپنی رائے سے فتویٰ دیتا تاکہ ایسا نہ ہو کہ آنحضرت پر کذب بیانی ہو جائے۔

چنانچہ حضرت عمران بن حصین کہا کرتے تھے :-

" بخدا میں چاہوں تو متواتر دو دن تک بیان کر سکتا ہوں مگر جب میں دیکھتا ہوں کہ مجھ جیسے دوسرے صحابہ ہیں جنہوں نے میری طرح احادیث سنی ہیں اور وہ ان احادیث

کو اس طرح بیان نہیں کرتے جس طرح کہ واقعہ ہیں تو میں بھی احادیث بیان کرنے سے رک جاتا ہوں مبادا میں بھی اس اشتباہ میں مبتلا ہو جاؤں جس اشتباہ میں وہ مبتلا رہے ہیں۔"

اور ابو عمرو الشیبانی بیان کرتے ہیں :-

روایت حدیث میں احتیاط :- "میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ کی مجلس میں مسلسل ایک سال بیٹھتا رہا۔ وہ کبھی قال رسول اللہ نہ کہتے مگر جب کبھی قال رسول اللہ کہہ کر حدیث بیان کرتے تو ان پر کپکپی طاری ہو جاتی اور کہتے اس طرح یا اس کے قریب قریب آنحضرتؐ نے فرمایا۔"

اور حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حالت یہ تھی کہ وہ اپنی رائے سے فتویٰ دے کر اس کی ذمہ داری کا بوجھ اٹھا لیتے تھے۔ اور اس اندیشہ سے حدیث نہیں بیان کرتے تھے کہ کہیں غلطی نہ ہو جائے اور آنحضرتؐ کے بارے میں غلطی کا مرتکب ہو جاؤں، چنانچہ ایک مسئلہ میں اپنی رائے سے فتویٰ دینے کے بعد انہوں نے فرمایا :-

"میں یہ فتویٰ اپنی رائے سے دے رہا ہوں اگر غلط ہے تو اس میں میرا قصور ہے اور شیطان کی طرف سے ہے۔"

مگر جب وہ کسی صحابی سے حدیث سن کر اپنی رائے کو حدیث کے مطابق پاتے تو پھولے نہ سماتے جیساکہ مشہور ہے کہ انہوں نے "مفوّضہ" کے بارے میں مہر مثل کا فتویٰ دیا اور بعض صحابہ نے شہادت دی کہ اسی کے مطابق آنحضرتؐ نے فیصلہ کیا تھا تو بہت خوش ہوئے۔

صحابۂ کرام اور رائے :- مگر جو صحابہ کرام رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے وہ اپنی رائے سے فتویٰ دینے والے صحابہ پر اعتراض کرتے تھے کہ تم کتاب وسنت کی دلیل کے بغیر کیوں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہو؟

دراصل صحابہ کرام دو مشکلوں میں گھرے ہوئے تھے۔ جنہیں وہ اپنے وجدان دینی سے صحیح سمجھتے تھے۔

(۱) اوّل یہ ہے کہ حوادث و واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لئے کثرت سے احادیث بیان نہ کریں، مبادا کہ آنحضرتؐ کے متعلق غلط بیانی ہو جائے، چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ میں محدث دہلوی لکھتے ہیں :-

"جب حضرت عمرؓ کوفہ کی طرف انصار کا ایک گروہ بھیجنے لگے تو ان سے فرمایا :-

تم ایسی قوم کے پاس جارہے ہو جو احکام قرآنی کے سخت پابند ہیں۔ یہ لوگ تمہارے پاس آکر حدیث کے متعلق سوال کریں، تو ان کے سامنے بہت کم حدیث بیان کرنا"۔

رائے سے فتویٰ دینے کی صورت :- (۲):- دوم یہ کہ جن واقعات کے متعلق صحیح حدیث نہ ملتی ان کے بارے میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے، اس طرح بسا اوقات اپنی رائے سے حلت و حرمت کا حکم لگانا پڑتا ہے اس لئے بعض صحابہ تو توقف سے کام لیتے اور بعض مشہور حدیث نہ ملنے پر اپنی رائے سے فتویٰ دیتے۔ اگر اس کے بعد حدیث مل جاتی تو اس سے رجوع کر لیتے تھے، چنانچہ بہت سے صحابہ کا یہی مسلک تھا جن میں حضرت عمر بھی شامل تھے۔

تابعین کا دور :- صحابہ کرام کے بعد تابعین یعنی ان کے تلامذہ کا دور آیا تو اس عہد میں دو نئی باتیں پیدا ہو گئیں

(۱):- مسلمان کئی گروہوں اور فرقوں میں منقسم ہو گئے اور ان کے مابین اختلاف نے شدت اور حدت اختیار کر لی اور باہم جنگ و جدال پر اتر آئے، اس دور میں کسی پر کفر و فسق اور عصیان کی تہمت لگانا معمولی بات تھی بلکہ انہوں نے باہم موت کے تیر پھینکنے شروع کر دیئے اور بے دریغ ایک دوسرے پر شمشیر زنی شروع کر دی۔ امت محمدیہ خوارج، شیعہ اور امویہ میں تقسیم ہو گئی اور کچھ لوگ ان فتنوں سے کنارہ کش ہو گئے اور کسی کا ساتھ نہ دیا۔

پھر خوارج بھی ازارقہ، اباضیہ، نجدات اور اس قسم کے دوسرے گروہوں میں منقسم ہو گئے، اور شیعہ نے بھی متفرق مذہب اختیار کر لئے، بعض تو زبانی اسلام کا نام لیتے تھے، لیکن انہوں نے اسلام کا لباس اس لئے پہنا تھا کہ مسلمانوں میں فساد و انتشار پیدا کیا جائے وہ دین کے عمود کو قائم نہیں دیکھنا چاہتے تھے، بلکہ اس کی بنیاد کو اکھاڑنا چاہتے تھے تاکہ اپنے آبائی دین اور پرانی حکومت کو قائم کریں یا کم از کم مسلمان چین سے نہ بیٹھ سکیں، اور ان میں ہمیشہ کے لئے فتنہ و فساد کی آگ بھڑکتی رہے۔

چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کے دلوں سے دین کا احترام جاتا رہا اور کثرت کے ساتھ آنحضرتؐ پر کذب بیانی شروع ہو گئی، گو مخلص مسلمانوں کے لئے یہ مرحلہ بہت نازک تھا، مگر تاہم انہوں نے ہمت نہیں ہاری اور ان فتنوں کو ختم کرنے کے لئے پوری تیاری سے

کام لیا :۔

سنت صحیحہ کی تدوین کا دور :۔ عمر بن عبدالعزیزؒ نے سنت صحیحہ کی تدوین اور اس کی دراست کا منصوبہ بنایا اور روایات سے احادیث صحیحہ کو الگ کرنے کی کوشش کی ۔

۔ : (۲) ——— دوسرا حادثہ یہ ہوا کہ مدینہ کی علمی اہمیت کم ہو گئی ، عہد صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں ——— جو اجتہاد فقہی کا دورِ زریں تھا ——— مدینہ مرکزی حیثیت رکھتا تھا ۔ صحابہ کرام میں جس قدر فقہا اور علماء تھے وہ سب مدینہ میں جمع رہتے تھے اگر وہ باہر بھی جاتے ، تو علمی رابطہ قائم رکھتے تھے ، جو مسائل پیش آتے ان کے بارے میں مراسلت جاری رکھتے تھے ، کیونکہ حضرت عمرؓ کی پالیسی یہ تھی کہ قریش سے کبار صحابہ کو حجاز کی حدود سے باہر نہ جانے دیا جائے ، چنانچہ مہاجرین اور انصار کبار صحابہ امر خلیفہ کی اجازت کے بغیر باہر نہیں جا سکتے تھے حضرت عمرؓ ان پر کڑی نگرانی رکھتے تھے مگر جب حضرت عمرؓ فوت ہو گئے تو فقہائے صحابہ ملک کے اطراف و اکناف میں منتشر ہو گئے ان میں سے ہر گروہ نے ایک فقہی مدرسہ قائم کر لیا ، لوگ ان سے روایت کرتے اور اس مسلک کے پابند رہتے ۔ مگر جب اس کے بعد تابعین کا دور آیا ——— جو مدینہ میں باقی ماندہ صحابہ کے شاگرد تھے ۔ تو ہر شہر نے اپنے فقہا کی متابعت کی ، اس طرح نظر و فکر میں بُعد پیدا ہو گیا کیونکہ ہر علاقہ اپنے عرف کے مطابق اجتہاد سے کام لیتا تھا اور جس علاقہ میں کسی صحابی نے سکونت اختیار کر لی لوگوں نے اسی کے طریق پر عمل کرنا شروع کر دیا اور اسی کی روایات کو نقل کیا ، ان حالات کے پیش نظر افکار فقہیہ میں گوناگوں اختلافات پیدا ہو گئے اور ہر ایک نے کتاب و سنت کے مطابق فتویٰ دینے کی کوشش کی

منہاج صحابہ :۔ گذشتہ اوراق میں ہم بتا چکے ہیں کہ صحابہ کرام دو قسم کے مسلک پر گامزن تھے :۔

ایک گروہ وہ تھا جو قلت روایت سے کام لیتا اور بکثرت اجتہاد کرتا ،

دوسرے گروہ پر روایت کا رنگ غالب تھا وہ روایت کے بغیر فتویٰ دینا گوارا نہیں کرتا تھا ۔

پھر تابعین کے دور میں ان ہر دو منہاج میں اور بھی بُعد پیدا ہو گیا اور ان دونوں گروہوں کے پیروکاروں نے اپنے اپنے مسلک میں شدت اور وسعت اختیار کر لی ۔

جو لوگ روایت کے طریق کار پر کاربند تھے انہوں نے اس پر فتن دور میں سنت کے ساتھ تمسک ہی میں خیر سمجھی اور دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ آنحضرتؐ پر بکثرت سے کذب بیانی ہو

رہی ہے اور اسباب کذب کا بھی جائزہ لیا تو غیر مشہور احادیث سے استدلال کی بجائے انہوں نے اجتہاد و استنباط سے حوادث کے بارے میں فتویٰ دینا بہتر خیال کیا، انہیں فتوحات کے باعث افکار جدیدہ سے بھی مقابلہ کرنا پڑا۔

تابعین کی اکثریت موالی تھی جو تمدن قدیم کے حامل اور وارث تھے، ان حالات کے پیش نظر ان دونوں نظریوں میں بعد پیدا ہو گیا حالانکہ شروع میں یہ اس قدر ایک دوسرے سے قریب تھے کہ ان کو باہم تمیز دینا مشکل تھا۔

اختلاف کی اساس و بنیاد:- ان دونوں میں اختلافات کی بنیاد اس امر پر نہ تھی کہ آیا سنت سے احتجاج صحیح ہے یا نہیں؟

بلکہ اس اختلاف کی اساس دو چیزوں پر تھی۔

ایک تو یہ کہ رائے و قیاس سے اخذ و افتاء صحیح ہے یا نہیں؟

دوم یہ کہ قیاس کے ذریعہ مسائل کی فرضی صورتیں بنا کر ان کے احکام بیان کرنا کہاں تک درست ہے؟

اہل اثر قیاس و رائے کو لحم خنزیر سے تشبیہہ دیتے تھے اور صرف بحالت مجبوری اس سے فائدہ اٹھانا جائز سمجھتے تھے اور غیر واقعی مسائل کا استخراج تو قطعاً جائز تصور نہیں کرتے تھے۔ صرف حوادث واقعہ کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے۔

ان کے برعکس اہل الرائے کتاب و سنت مشہورہ نہ ملنے کی صورت میں زیادہ تر اجتہاد و رائے سے فتویٰ دیتے تھے اور اپنے دراسات میں صرف مسائل واقعہ کے احکام کے استخراج پر اکتفا نہیں کرتے تھے، بلکہ بہت سے غیر واقعی مسائل فرض کر کے ان کے احکام بھی وضع کرتے تھے۔

پہلے گروہ یعنی اہل اثر یا اہل حدیث کی اکثریت حجاز میں تھی کیونکہ وہی اولین صحابہ کا وطن اور وحی کا نشیمن تھا۔

جو تابعین کرام حجاز میں اقامت پذیر تھے، انہوں نے ان صحابہ سے تخریج کی تھی، جو رائے سے بہت کم فتویٰ دیتے تھے۔

اور دوسرے گروہ یعنی اہل الرائے کا مرکز عراق تھا، کیونکہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور اسی قسم کے دوسرے صحابہ کرام سے تخریج کی تھی جو روایت کے بیان کرنے

میں نہایت محتاط تھے اور زیادہ تر اپنے اجتہاد اور رائے سے کام لیتے تھے۔ مگر جب انہیں کسی مسئلہ میں صحیح حدیث مل جاتی تو وہ اپنی رائے سے رجوع بھی فرما لیتے تھے۔

اور پھر حجاز میں تو رواۃ حدیث کی بھی کثرت تھی مگر عراق میں علوم و فنون اور فلسفہ کی قدیم درس گاہیں موجود تھیں اور جو لوگ فلسفیانہ ذوق رکھتے تھے انہیں رائے و قیاس سے اجتہاد و استنباط ہی مناسب معلوم ہوتا خصوصاً جبکہ وہاں اسباب روایت کی بھی فراوانی نہیں تھی۔

تبع تابعین کا دور :- بہرحال تابعین کے دور میں فقہائے اہل الرائے اور اہل حدیث کے مابین اختلافات کی خلیج نے وسعت اختیار کر لی، اس کے بعد جب تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین یعنی اصحاب مذاہب کا دور آیا تو شروع میں تو یہ اختلاف اور بھی بڑھ گیا مگر جب ہر دو فریق نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا۔ تو انہوں نے اپنے اپنے مسالک میں کچھ اصلاح و ترمیم کی اہلِ حدیث نے "توقف" کا مسلک چھوڑ کر بعض احوال میں قیاس و رائے سے کام لینا شروع کر دیا اور ادھر اہل الرائے نے جب یہ دیکھا کہ سنت کا ذخیرہ کسی حد تک مدون ہو چکا ہے اور تمحیص کے بعد آثار صحیحہ جمع کر دیئے گئے ہیں تو انہوں نے بھی آراء و فتاویٰ کو احادیث سے مؤید کرنا شروع کر دیا اور صحیح حدیث سامنے آنے کی صورت میں اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا۔

فقہ کا دورِ نمو :- یہ دور چونکہ فقہ کے نمو کا دور ہے اس لئے ہم اس کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں مگر اس میں ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھیں گے :-

اس دور میں بھی وضع احادیث کا سلسلہ جاری تھا۔ اور کلیتہً ختم نہیں ہوا تھا۔ مختلف گروہ اپنے نظریات کی تائید و حمایت کے لئے احادیث وضع کر کے ان کی نشر و اشاعت میں مشغول تھے۔ چنانچہ قاضی عیاض نے بعض واضعین کے اسباب وضع کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :-

> "جھوٹی احادیث بیان کرنے والے مختلف گروہوں سے تعلق رکھتے تھے، کچھ تو زنادقہ اور اس قماش کے لوگ تھے جو اپنے اغراض و مقاصد کے پیشِ نظر بالکل جھوٹی روایتیں بیان کرتے تھے۔
>
> کچھ جاہل صوفی تھے جو نیک نیتی سے بغرض ثواب فضائل اعمال اور ترغیب و ترہیب کے

کے لیئے احادیث وضع کر لیتے تھے۔

کچھ فاسق و فاجر محدث تھے جو شہرت پسندی کے جذبہ سے عجیب و غریب باتیں بیان کرنے کے لیئے جھوٹی روایتیں بیان کرنے میں مشغول تھے۔

کچھ مبتدعہ اور متعصب لوگ تھے جو بدعت کی طرف دعوت دیتے تھے، اور اپنے تعصب مذہبی کی بنا پر احادیث وضع کرتے تھے، اور اہلِ دنیا کو راضی کرنے کے لیئے ان کی اغراض کے مطابق احادیث وضع کر لیا کرتے۔

چنانچہ اہلِ فن اور علمائے رجال نے ہر طبقہ میں ایسے لوگوں کی نشاندہی کر دی ہے

بعض لوگ متن حدیث وضع نہیں کرتے تھے بلکہ کسی متن کی سند کو ضعیف پا کر اس کے ساتھ صحیح اور مشہور اسناد وضع کر دیتے تھے، تاکہ حدیث شک و شبہ سے بالا ہو جائے۔

بعض لوگ اسانید حدیث میں تبدیلی اور کمی بیشی کر لیتے تھے۔

اس سے راوی کی غرض یا تو یہ ہوتی تھی کہ اپنی ذات سے جہالت کو دور کرے اور یا دوسرے کے سامنے نئی سند بیان کرنا مقصود ہوتا تھا۔

اور بعض کسی مشہور محدث سے سماع حدیث کا دعویٰ کر دیتے تھے اور اپنی ملاقات بیان کر کے اس سے احادیث صحیحہ بیان کرنا شروع کر دیتے تھے۔

بعض اصحاب ایسے بھی تھے جو صحابہ اور حکماء کے اقوال کو آنحضرت ؐ کی طرف منسوب کر دیتے تھے[1]۔

محدثین اور اہل الرائے کا موقف:-

اجتہاد اور نشأت مذاہب کے دور میں کذب بیانی کی یہ لہر دو امور کا باعث بنی:-

یعنی ایک طرف تو محدثین نے صحیح روایات کو ممیز کر کے مرتب کرنا شروع کر دیا۔ رواۃ حدیث کے حالات جمع کئے اور صدق و کذب کا معیار اور مراتب قائم کر کے رواۃ کی فہرست مرتب کی۔

صرف یہی نہیں بلکہ اصول دین، قرآن حکیم اور احادیث مشہورہ کی روشنی میں دوسری احادیث

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ التشریع الاسلامی از خضری رح ص۱۰۲۔

کو جانچ کر دیکھا اگر کسی حدیث میں منافت نظر آئی تو اسے رد کر دیا۔

مشہور ائمہ حدیث نے صحیح احادیث کی باقاعدہ تدوین کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ چنانچہ امام مالکؒ نے موطا مدون کی اور سفیان بن عینیہ نے سنن و آداب میں کتاب الجوامع کے نام سے کتاب لکھی، اور سفیان ثوری نے فقہ و حدیث میں الجامع الکبیر لکھی۔

کیا فقہائے عراق حدیث کو ترک کر دیا کرتے تھے؟ :-

دوسری طرف فقہائے اہل الرائے نے احتیاط کے طور پر اجتہاد و رائے سے زیادہ تر فتویٰ دیا اور احادیث کو بہت کم اہمیت دی۔

عراق کی حالت :

ائمہ مذاہب کے دور میں بھی عراق پہلے کی طرح رائے و قیاس کو اہمیت دیتا تھا، کیونکہ یہاں کے فقہائے ان "تابعین و تبع تابعین" سے تخریج کی تھی جو رائے کے ساتھ مشہور تھے اور اسی کے ذریعہ زیادہ تر فتویٰ دیتے تھے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حجۃ اللہ البالغہ میں اہل حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

امام مالکؒ، سفیان اور ان کے مابعد زمانہ میں محدثین کے مقابلہ میں ایک دوسرا گروہ تھا جو فتویٰ دینے میں توقف سے کام نہیں لیتا تھا اور نہ کچھ ہچکچاہٹ محسوس کرتا تھا، یہ لوگ علم فقہ کو بنیاد دین سمجھتے تھے اور اس کی نشر و اشاعت کو ضروری خیال کرتے تھے اور کذب بیانی سے بچنے کی خاطر احادیث کو آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی روایت کو جائز سمجھتے تھے، بلکہ امام شعبیؒ کہا کرتے :-

"آنحضرتؐ کی طرف کسی حدیث کی نسبت کرنے کی بجائے حضرت علیؓ کا نام لینا مجھے زیادہ پسند ہے۔"

اور ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے کہ مجھے قال عبد اللہ و قال علقمۃ کہنا زیادہ محبوب ہے :

اور پھر ان کے پاس احادیث و سنت کا اس قدر ذخیرہ نہیں تھا کہ وہ اہل حدیث کے اصول کے مطابق فقہی مسائل کا استنباط کر سکتے، لہٰذا وہ اپنے بلاد کے علما کے اقوال کو نہ تو انشراح صدر کے ساتھ جمع کر سکے اور نہ ان پر پوری طرح غور و فکر سے کام لے سکے کیونکہ اپنے آپ کو ہیچ خیال کرتے تھے اور اپنے ائمہ کو اعلیٰ درجہ کا محقق سمجھتے تھے اور اپنے اصحاب کی طرف زیادہ تر رغبت رکھتے تھے۔ جیسا کہ علقمہ نے

کہا :۔

"عبداللہؓ (ابن مسعود) سے بھی کوئی اثبت ہو سکتا ہے؟"

امام ابو حنیفہ کہتے "ابراہیم، سالم سے زیادہ فقیہ ہیں اگر فضیلت صحبت کا خیال نہ ہوتا تو میں یہ بھی کہہ دیتا کہ ابن عمر سے علقمہ زیادہ فقیہ ہیں۔

اور ان لوگوں میں اس قدر فطانت اور سرعت فہم کا مادہ پیدا ہو گیا تھا کہ اپنے اصحاب کے اقوال کے مطابق پیش آمدہ مسائل کے جوابات کا استخراج کر لیتے تھے، وکل میسر لما خلق لہ وکل حزب بما لدیہم فرحون چنانچہ ان لوگوں نے قواعد تخریج پر اپنی فقہ کی بنیاد رکھی، انتہیٰ ملخصاً"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے عراق رائے سے اخذ کرنے کے سبب بے محابا فتویٰ دے دیتے تھے اور تفریعات میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔

کیونکہ ان کا اعتقاد ہی یہ تھا کہ دین کی بنیاد فقہ پر ہے، احادیث کی روایت میں احتیاط برتتے تھے۔ اپنے مشائخ پر تعصب، ان کے اقوال سے تخریج اور دوسرے بلاد کے علماؒ کے اقوال سے عدم اخذ نے انہیں اس مسلک پر گامزن کر دیا تھا۔

حدیث سب پر مقدم :۔ بہر حال فقہائے عراق کے قیاس و رائے سے اخذ کرنے اور حجازی و شامی علماء کے آثار و احادیث کے اسباب سے قطع نظر اس اصل پر تو دونوں گروہ متفق تھے کہ کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے اخذ ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل حدیث رائے سے صرف حالت اضطرار میں اخذ جائز سمجھتے تھے اور اہل الرائے اپنی ذمہ داری پر فتویٰ دینا گوارا کر لیتے تھے مگر روایت حدیث کی ذمہ داری اٹھانے سے دور بھاگتے تھے ہاں اگر حدیث صحیح سامنے آ جاتی تو اپنی رائے کے ترک کرنے میں پس و پیش بھی نہیں کرتے تھے

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اہل الرائے احادیث ضعیفہ سے قطعی استدلال نہیں کرتے تھے، اور اہل حدیث انہیں بھی قبول کر لیتے تھے بشرطیکہ وہ حدیث موضوع نہ ہو۔

امام مالکؒ سے جو اس دور میں اہل حدیث کے امام سمجھے جاتے تھے، زیادہ تر قیاس سے کام لینے کے ساتھ ساتھ منقطع، مرسل، موقوف روایت اور عمل اہل مدینہ سے احتجاج

کرتے تھے اور ابن القیم کی رائے کے مطابق صرف بحالت اضطرار رائے سے اخذ کرتے تھے، چنانچہ وہ اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں :-

"امام مالکؒ حدیث مرسل، منقطع، بلاغات اور اقوالِ صحابی کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے مگر اس میں شبہ ہے۔"

آثار کی بحث :- الغرض اس دور میں آثار سے متعلق اس قسم کے مباحث پیدا کر دیئے گئے تھے، کچھ لوگ تو آثار میں اشتباہ کے پیشِ نظر ان سے استدلال نہیں کرتے تھے اور کچھ احکام سے قطع نظر صرف فہمِ قرآن کے سلسلہ میں آثار سے مدد لیتے تھے مگر علمائے تاریخ نے ان دونوں گروہوں کا ذکر نہیں کیا۔ باقی رہے دوسرے دو گروہ :

جن میں سے ایک کے لوگ زیادہ تر رائے سے فتویٰ دیتے اور جو روایات شک و شبہ سے بالا ہوتیں صرف انہیں سے اخذ کرتے تھے

اور دوسرا گروہ کثرت سے روایت بیان کرتا اور بحالتِ مجبوری رائے سے اخذ کرتا تھا، چنانچہ امام صاحب سے قبل ہی ان دونوں گروہوں میں اختلافات کی خلیج وسیع ہو چکی تھی۔

مگر امام صاحب کے آخری دور میں فریقین نے ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے تھے اور باہم مذاکرات اور جدل و مناظرات کے باعث ایک دوسرے کے خیالات سے متاثر ہونا شروع کر دیا تھا اور تدوینِ علوم کے باعث ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہونے کا موقع مل گیا تھا۔

ادھر حوادث کی کثرت کی وجہ سے اہلِ حدیث کا جمود ختم ہونے لگا تھا اور وہ چار و ناچار رائے و قیاس سے فتویٰ دینے لگے تھے اور اہل الرائے کے سامنے احادیث و آثار کا مدون ذخیرہ آنے کی وجہ سے انہوں نے اہلِ حدیث سے قریب ہونا شروع کر دیا تھا۔

---

[1] ملاحظہ ہو، اعلام الموقعین ص۲۳ ج ۱ ۔ حدیث مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جسے تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہِ راست آنحضرتؐ سے بیان کرے۔

اور منقطع وہ ہے جس میں تابعی سے نیچے کی سند میں کوئی راوی محذوف کر دیا گیا ہو۔

اور بلاغات سے مراد وہ روایات ہیں جو امام مالک نے سند کے بغیر موطا میں بَلَغَنِی کذا کے لفظ سے بیان کی ہیں۔"

(جعفری)

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب ابی حنیفہؒ میں سے امام ابو یوسفؒ آثار کی دراست پر توجہ دیتے ہیں اور اپنی آراء کے لئے ان سے استشہاد و استناد کرتے ہیں جب کوئی رائے خلاف سنت نظر آتی ہے تو اسے ترک کر کے حدیث کے ساتھ متفق ہو جاتے ہیں، چنانچہ ابن جریر الطبری لکھتے ہیں :-

"امام ابو یوسفؒ حفظ حدیث میں معروف تھے، محدثینؒ کی مجلس میں حاضر ہونے اور پچاس ساٹھ حدیثیں حفظ کر کے لوگوں کو لکھوا دیتے تھے"۔

اسی طرح امام صاحب کے دوسرے شاگرد امام محمد طلب حدیث کے لئے امام ثوری کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرتے ہیں اور متواتر تین سال امام مالکؒ کی صحبت میں گذارتے ہیں یوں اہل حدیث اور اہل الرائے کے مابین جو بعد پیدا ہو گیا تھا وہ سمٹنے لگتا ہے :

فقہ اہل الرائے اور فقہ اہل اثر میں اشتراک :-

پھر ان کے بعد امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو اس میں اہل الرائے اور اہل حدیث کی فقہ بالکل ہی ایک دوسرے سے بغلگیر ہو گئیں، چنانچہ امام شافعی نے تو اہل حدیث کی طرح ہر ضعیف حدیث سے استناد کیا اور نہ اہل الرائے کی طرح رائے و قیاس کے دائرہ کو وسعت دی بلکہ قیاس و استنباط کے قواعد مرتب کر کے اسے سہل اور گوارا بنانے کی کوشش کی، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں :-

"امام شافعیؒ دونوں (یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ) کے مسلک کے اوائل ظہور اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب اوائل میں نمودار ہے، چنانچہ انہوں نے سابقہ علماء کے مسلک پر غور و فکر کیا، اور ان کی رو میں بہنے سے اپنے قلم کو روک لیا"۔

رائے و قیاس کی حقیقت :-

یہاں تک تو ہم نے فقہائے رائے اور فقہائے سنت کے مابین اختلاف کو نہایت اختصار سے ذکر کیا، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ رائے ہے کیا چیز؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا قیاس اور رائے ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی کسی علت مشترکہ کی وجہ سے غیر منصوص چیز کو منصوص کے ساتھ ملحق کرنے کا نام ہی رائے ہے یا وہ اس سے زیادہ عام ہے؟

چنانچہ صحابہ اور تابعین کے دور میں لفظ رائے کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے صرف قیاس ہی کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم کچھ زیادہ وسیع ہے پھر جب ہم تکوین مذاہب کے ابتدائی زمانہ پر غور کرتے ہیں تو اس میں بھی یہی عموم پاتے ہیں۔ مذاہب کے وسطانی دور میں

ہم دیکھتے ہیں کہ ہر مذہب رائے صحیح کی تفسیر میں دوسرے مذاہب سے اختلاف کرتا ہے۔

حافظ ابن القیم رح بیان کرتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے دور میں رائے کی حقیقت صرف یہ تھی کہ "فکر و تامل اور قرآن پر غور کرنے کے بعد جو بات سمجھ میں آتی تھی اسے رائے کہا جاتا تھا۔"

پھر صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی امر میں مفتی کو نص نہ ملتی اور وہ دینی مدرک کے پیش نظر فتویٰ دینا چاہتا یا جو بات فی الجملہ احکام شریعت سے ہم آہنگ نظر آتی اس پر فتویٰ دے دیتا یا منصوص علیہ کے ساتھ مشابہت پا کر ایک شبیہ کو دوسرے شبیہ کے ساتھ ملحق کر دیتا ان سب صورتوں پر رائے کا لفظ بولا جاتا تھا۔ اس تعریف کے مطابق لفظ رائے قیاس و استحسان[1]، مصالح مرسلہ اور عرف سب پر شامل ہے۔

---

[1] فقہائے حنفیہ رح میں سے ابوالحسن الکرخی استحسان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"کسی مسئلہ میں مجتہد نظائر کے حکم سے عدول کر کے کسی اقوی دلیل کی بنا پر فتویٰ دے تو اس کا نام استحسان ہے۔"

اس تعریف کے مطابق فقہا جسے قیاس خفی کہتے ہیں وہ بھی استحسان میں داخل ہو جاتا ہے۔

علمائے مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی موقع پر دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ کے مطابق فتویٰ دینے کا نام استحسان ہے اور اس مصلحت سے ہر مصلحت مراد نہیں ہے بلکہ ایسی مصلحت مراد ہے جو جانب استدلال کو زیادہ قوی کرنے والی ہو۔

اس توضیح سے یہ تعریف ابن العربی کی اس تعریف سے مطابق ہو جاتی ہے جو انہوں نے احکام القرآن میں بیان کی ہے "دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل سے استدلال کرنے کا نام استحسان ہے۔"

مگر مالکیہ کی اس تعریف میں کچھ نقص ہے چنانچہ علامہ شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں:-

"استحسان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ قیاس کے مقابلہ میں مصلحت مرسلہ سے استدلال کیا جائے۔ کیونکہ استحسان محض مجتہد کا ذاتی میلان ہے لہٰذا اس کی خواہش معتبر نہیں ہو سکتی بلکہ فی الجملہ شارع کے مقاصد کی موافقت ملحوظ ہوتی ہے مگر اس میں ایک لحاظ سے کسی دوسری مصلحت فوت ہو جاتی ہے یا کوئی مفسدہ پیدا ہو جاتا ہے۔"

مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہا جاتا ہے جنہیں عقلاً تسلیم کر لیا گیا ہو اور اصول شریعت میں سے کسی اصل سے ان کا الغاء یا اثبات نہ ہوتا ہو۔

کیونکہ اگر شارع سے کسی امر کا الغا ثابت ہو جائے تو وہ تو بالاتفاق مردود ہوگا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قیاس۔ استحسان اور عرف :- امام صاحب اور ان کے تلامذہ قیاس، استحسان اور عرف تینوں سے اخذ کرتے تھے اور امام مالک اور ان کے اصحاب قیاس: استحسان اور مصالح مرسلہ سے احتجاج کرتے تھے۔

چنانچہ مالکی مذہب مصالح مرسلہ سے اخذ کرنے میں دوسرے مذاہب سے ممتاز ہے اس لئے اس مذہب میں مختلف ادوار میں لوگوں کے حالات کا ساتھ دینے کے لئے لچک اور وسعت پائی جاتی ہے حالانکہ اس مذہب میں قیاس سے استدلال بہت کم پایا جاتا ہے۔

اسی طرح استحسان کے باعث بھی مذہب مالکی میں وسعت پیدا ہو گئی ہے بلکہ امام مالک تو استحسان کے متعلق یہاں تک فرمایا کرتے تھے :-

"استحسان علم شریعت کا ۹/۱۰ حصہ ہے"

مگر ان سب سے اس صورت میں اخذ کیا جاتا جب کتاب و سنت سے کوئی نص نہ ملتی اور نہ اس موضوع پر کسی صحابی کا فتویٰ ہوتا اور نہ تعامل اہل مدینہ سے اس پر کوئی روشنی پڑتی۔

جب امام شافعیؒ آئے تو انہوں نے مصالح مرسلہ سے استدلال کو بے بنیاد قرار دیا اور کہا کہ شریعت میں رائے کو کچھ دخل نہیں ہے۔ صرف اساس قیاس پر رائے کا استعمال جائز ہے یعنی کسی امر غیر منصوص کے حکم کو امر منصوص کے حکم سے ملحق کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں رائے نص پر حمل کرنے کا نام ہوگا۔ اور شریعت میں نئی چیز نہیں ہوگی لیکن علت منصوصہ پر بنا کئے بغیر مطلق طور پر استدلال و تعلیل کرنا شریعت

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) اور جس کی شہادت ملتی ہو وہ بالاتفاق اوصاف مناسبہ میں شمار کیا جائے گا اور باب قیاس میں داخل ہوگا۔

مذہب مالکی میں استحسان اور مصالح مرسلہ کا تقریباً ایک ہی مفہوم ہے کیونکہ استحسان کی تعریف یہی وہ یہی کرتے ہیں "دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی کے ساتھ اخذ کرنے کا نام استحسان ہے"

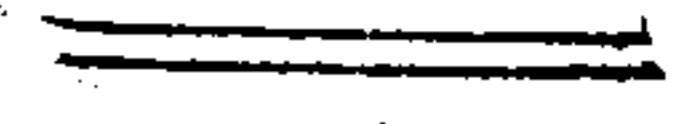
لہٰذا فی الجملہ مصالح مرسلہ اور استحسان ایک ہی استدلال کے دو نام ہیں اور ان میں نہایت باریک فرق پایا جاتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ امام مالکؒ نے جس استحسان کو علم کا ۹ حصہ قرار دیا ہے اس سے مصالح مرسلہ ہی مراد ہوں۔

مگر حنفی نقطۂ نظر سے ہم ان کو دو چیزیں شمار کرتے ہیں جن میں ایک مقبول اور دوسری مردود ہے اور ان میں جو باریک سا فرق پایا جاتا ہے، اسے ہم بحث استحسان میں بیان کریں گے۔

میں زیادتی ہے۔ اس بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں :۔

"استحسان سے استدلال کرنا گویا نئی شریعت وضع کرنا ہے "

چنانچہ امام شافعیؒ نے آزادانہ طور پر استدلال و تعلیل کو روکنے کے لئے قیاس کے ضوابط اور موازین وضع کئے اور اس امر میں وہ امام ابوحنیفہؒ سے بازی لے گئے تھے امام رازی لکھتے ہیں :۔

"یہ عجیب بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اعتماد ہی قیاس پر تھا اور ان کے مخالفین ان کی مذمت کیا کرتے تھے مگر انہوں نے اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے قیاس کے اثبات پر ایک حرف بھی نہیں لکھا اور نہ ان دلائل کا جواب دیا جو منکرین قیاس پیش کر رہے تھے بلکہ اس موضوع پر اگر کسی نے قلم اٹھانے میں سبقت کی ہے تو وہ امام شافعی ہی ہیں "

فتوائے صحابی و تابعی و عمل اہل مدینہ

کیا عمل اہل مدینہ تمام امت کے لیے حجت ہے؟

امام ابو حنیفہ کا مسلک اور بیان

وہ مسائل جو مناقشات اور بحث و جدل کا مرکز بنے ہوتے تھے، ان کے بارے میں اہل رائے اور اہل حدیث فتاویٰ صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے، اس لیے کہ اتباع، بہرحال ابتداع سے بہتر ہے، اور اس لئے کہ صحابہ نے ذات رسالت مآبؐ کو دیکھا تھا، لہٰذا فہم دین میں ان کی رائے خاص منزلت کی حامل ہوتی تھی اور وہ حدود درجہ صائب تسلیم کی جاتی تھی۔ یہ ایسے امام تھے جن کی پیروی عام سنی اکثر فقہاء نے ان کے آراء کا اتباع کیا ہے، یہاں تک کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے:

> "جب کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی مسئلہ مجھے نہیں ملتا تو جس صحابی کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں۔ اور جس کا چاہتا ہوں، چھوڑ دیتا ہوں، پھر ان کے دائرہ اقوال سے نکل کر کسی دوسرے کے قول کی طرف رجوع نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ معاملہ ابراہیم۔ شعبی۔ حسن۔ ابن سیرین۔ سعید بن مسیب پر پہنچتا ہے، تو مجھے بھی حق ہے کہ جیسے وہ اجتہاد کرتے تھے میں بھی کر دوں!"

جب صحابہ رضؓ کے آراء و اقوال سے متعلق امام اہل رائے ابوحنیفہ کا یہ خیال ہے تو دوسرے لوگوں کے لئے ان کے فتاویٰ اور ماثورات کا اتباع کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اس زمانہ میں صحابہؓ کے فتاویٰ ماثورہ بکثرت، شائع و ذائع تھے، فقہاء انہیں مدار فہم و

عقل بنا لیا تھا، راہ اجتہاد میں یہ چراغ ہدایت کا کام دے رہے تھے، انھوں نے ان کے اجتہاد کی تقلید کی۔ ان کے طریقہ کا اتباع کیا۔ اور ان کے آراء کا احترام کرتے ہوئے ان کے مسلک پر گامزن ہوئے جب کتاب و سنت سے کوئی بات نہ ملتی تو انہی پر تکیہ کرتے۔

اور یہ صحابہ جب کسی مسئلہ پر متفق ہو جاتے تو بعد کے مجتہدین اسی کو اختیار کرتے، اور اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہوتا، اور اس کی مخالفت میں کسی دوسرے صحابی کا قول نہ ہوتا۔ تو اکثر فقہاء بے تامل اسے اختیار کر لیتے، اور اگر صحابہ آپس میں مختلف الرائے ہوتے تو اکثر مجتہدین ان کے اختلاف کے باوجود ایسے آراء اختیار کرتے جو کسی حد تک متفقہ ہوتے تاکہ آراء صحابہ کے دائرے سے باہر نہ نکل جائیں۔

تابعین اور مجتہدین کے زمانہ میں فقہاء اسی طریقہ پر گامزن رہے اگرچہ انھوں نے اسے کوئی مستقل اصول نہیں بنایا۔ اور نہ اصول و احکام دین کی مدد سے اسے کوئی فقہی قاعدہ قرار دیا۔ یہ طریقہ شاید اسلئے انھوں نے اختیار کیا تھا کہ وہ سمجھتے تھے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نزول قرآن ان کی موجودگی اور آنکھوں دیکھے ہوا، پس ان کے جملہ افکار و آراء فقہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقتباس کردہ تھے، اور ایسے امر میں اجتہاد کا کوئی مجاز نہیں جو رسول اللہ سے منسوب ہو، یا کسی توجیہ کے ذریعہ ان پر ختم ہوتا ہو، پس ان کے اجتہادات محض فقہی اجتہاد نہیں تھے، بلکہ وہ سنت سے زیادہ قریب تھے۔

صحابہ کے بعد تابعین کا دور اور انکا مقام۔

پھر تابعین کا مقام ہے، کہ جن کی حیثیت معلم اول کی تھی، اور جنھوں نے آفاق عالم تک فقہ اسلامی کی نوید پہنچائی یہ ضوفشاں ستارے تھے، جن کے دم سے کرۂ ارض نور اسلام سے منور ہو گیا۔

امام ابو حنیفہؒ

امام ابو حنیفہؒ اس زمانہ میں نمودار ہوئے انھوں نے اہل رائے اور اکابر محدثین کے طریقہ پر استخراج کیا جو تمام فقہائے عصر کا طریق تخریج تھا، اس طرح یہ ایک طبعی سی بات تھی کہ وہ اس سے متاثر ہوتے، اور متاثر ہوئے بھی ان کے آراء کو اپنی رائے پر مقدم رکھا۔

امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ آراء صحابہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ "ان کی رائے ہماری رائے سے بہتر ہے"[۱]

۱ـ اعلام الموقعین جلد ثانی ص ۱۴۳

اعلام الموقعین میں ہے۔

"شافعیؒ نے رسالۂ قدیمہ میں فرمایا ہے کہ "صحابہ ہم سے ہر علم۔ اجتہاد، تقوی، عقل، اور اسباب فہم میں تفوق رکھتے تھے، پس ان کی رائے ہماری رائے سے زیادہ بہتر اور قابلِ ستائش ہے[1]"

ابن قیمؒ اپنی کتاب میں ان سے امام مالکؒ کا اختلاف نقل کرتے ہیں کہ:۔

"علم کے کئی طبقات ہیں۔

—: (۱) پہلا کتاب و سنت۔

—: (۲) دوسرا اجماع جہاں کتاب و سنت سے کوئی بات مروی نہ ہو۔

—: (۳) تیسرا قول صحابی جب اس کے خلاف کچھ منقول نہ ہو۔

—: (۴) چوتھا۔ اختلاف صحابہ۔

—: (۵) پانچواں قیاس[2]"

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں بھی صحابہ کی رائے کو مخصوص مقام حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں اور جسے اصول اجتہاد کی بحث میں ہم دوبارہ بیان کریں گے، یہ گفتگو تو صرف تمہید کے طور پر تھی، (۱) رہا مذہب تابعی۔ تو بعض محدث فقہاء قیاس پر اسے ترجیح دیتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا قول تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ

"جس طرح تابعین کو اجتہاد کا حق تھا ہمیں بھی ہے"۔

عمل اہل مدینہ سے متعلق امام مالکؒ کا مسلک اب ہم اس مسئلہ کی طرف آنا چاہتے ہیں جو مالکیہ نے اٹھایا اور بڑی شدت کے ساتھ اس پر جمے رہے، اور وہ ہے "عمل اہل مدینہ" کا مسئلہ، وہ عمل اہل مدینہ ہی پر عامل تھے، کیونکہ لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں کہ یہ مقام ہجرت ہے، یہیں نزول قرآن ہوا، پھر جیسا کہ امام مالکؒ نے لیث کو لکھا تھا، اور انہوں نے اس مسلک کا رد کیا تھا، پھر اس زمانہ کے علماء میں ایک عظیم علمی بحث رہا ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ عمل اہل مدینہ سے متعلق امام مالکؒ کا مسلک دو صورت روایت و اعتبار

---

[1] اعلام الموقعین ص۱۹۱ ۔
[2] اعلام الموقعین ص۱۷۹ ۔

کے باشندوں پر لازم نہ تھا، اور نہ اسے دین میں حجت قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہ ہو، یہ تو اپنا اپنا انتخاب ہے، چنانچہ اعلام الموقعین میں ہے:

"امام مالک نے رشید کو خود اس بات سے منع کیا کہ وہ عوام کو ان کا مذہب اختیار کرنے پر مجبور کرے، حالانکہ وہ اس امر کا پختہ عزم کر چکا تھا، امام صاحب نے خلیفہ ہارون رشید سے کہا:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ مختلف شہروں میں پھیل چکے ہیں، اور ہر علاقہ کے لوگوں نے ان سے علم سیکھا ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے" یہ بیان اس بات کی دلیل ہے کہ خود امام مالک بھی عمل اہل مدینہ کو ساری امت مسلمہ کے لئے حجت لازم نہیں سمجھتے تھے عمل اہل مدینہ کو انہوں نے بطور خود منتخب کر لیا۔ اور اپنے وطن میں یا باہر کہیں یہ نہیں فرمایا۔ کہ اس کے علاوہ عمل کرنا جائز نہیں، بلکہ وہ تو محض یہ بتاتے ہیں کہ اہل مدینہ کا یہ عمل ہے، اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو۔ اور انہیں اسلام کی طرف سے اچھی جزا دے" انہوں نے چالیس سے زیادہ مسائل میں اہل مدینہ کا اجماع بتایا ہے اور یہ مسائل تین قسم کے ہیں۔

—: (۱) ایک یہ کہ اہل مدینہ کے عمل کی دوسری جگہ کے لوگوں نے مخالفت کی یا نہیں اس کا علم نہ ہو۔

—: (۲) دوسرے یہ کہ جن مسائل میں اہل مدینہ نے دوسری جگہ کے لوگوں سے اختلاف کیا اگرچہ ان کے اختلاف کا علم نہیں۔

—: (۳) اور تیسرے وہ مسائل کہ جن میں خود اہل مدینہ باہم مختلف ہیں۔ اور مالک رضی اللہ عنہ نے کہیں کچھ نہیں فرمایا۔ کہ یہ اجماع امت ہے۔ اور اس سے اختلاف نہیں ہو سکتا ہے[1]

پہلی قسم کو امام مالک نے خبر واحد پر مقدم رکھا ہے کہ یہ امور نقلیہ میں یعنی وہ امور جن میں اجتہاد نہیں ہوتا۔

---

[1] اعلام الموقعین۔

اسلامی فرقے

اسلام کے قدیم ترین فرقہ کی تاریخ و اساس

ابوحنیفہ رح کو چند اسلامی فرقوں سے سابقہ پڑا، ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے انہوں نے علم بھی حاصل کیا اور ان کے آراء سے مستفید ہوئے، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں واضح ہو چکا ہے۔

پس ضروری ہے کہ ہم مختصر طور پر ان فرقوں کا تذکرہ کریں جو اُن کے زمانہ میں موجود تھے۔ اور جن کے بارے میں گمان ہے کہ وہ ان کے افکار و آراء کے شناسا تھے، اور حسب موقع ان سے جدل و مناظرہ میں بھی مصروف رہے۔

اب ہم ان فرقوں کا الگ الگ عنوان کے ماتحت تذکرہ کریں گے۔

فرقۂ شیعہ
عہد بہ عہد کی داستان نشوونما

قدیم ترین اسلامی فرقہ

یہ سب سے پہلا اور قدیم اسلامی فرقہ ہے یہ حضرت عثمان رضؓ کے آخری عہد میں سیاسی رنگ میں نمودار ہوا، اور حضرت علی رضؓ کے عہد میں اس نے عروج اور ترقی حاصل کی، کیونکہ جب حضرت علی عوام سے مختلط ہوتے تھے، تو ان کی سخاوت دینداری اور علم کو دیکھ دیکھ کر وہ سراپا نیاز و عقیدت بن جاتے تھے، داعیان (مذہب شیعہ) نے اس قبول عام سے فائدہ اٹھایا۔ اور لوگوں میں ان کا چرچا کر دیا۔ جب عہد اموی میں علویوں پر مظالم ہونے لگے، اور امویوں کی ایذا رسانی نے شدت و تخت اختیار کر لی تو لوگوں کے دل ان کی مہر و محبت کا گنجینہ بن گئے۔ لوگوں نے دیکھا کہ علیؓ اور ان کی اولاد ظلم سے شہید ہوئی، تو مذہب شیعہ کا حلقۂ اثر وسیع ہو گیا، اور اس کے حامیوں کی تعداد روز افزوں بڑھنے لگی۔

مذہب شیعہ کا اصل اصول:- "امامت مصالح عامہ میں سے نہیں ہے کہ اسے امت کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ دین کا رکن اسلام کا ستون ہے اور نبی اس سے غفلت نہیں برت سکتا کہ امت کو تفویض کر دے بلکہ اس پر لازم ہے کہ امت کے لئے ایک امام کا تعین کر دے اور یہ امام صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہو"[1]

---

[1] مقدمہ ابن خلدون۔

تفضیل علیؓ کا عقیدہ:- پس علیؓ بن ابی طالب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ مختار تھے، اور یہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم سے افضل ہیں اور صحابہ میں آپ پر صرف شیعہ ہی تفضیل علیؓ کے معتقد اور قائل نہیں ہیں بلکہ بعض سابقین صحابہ کا بھی یہی مسلک تھا، مثلاً عمارؓ بن یاسر، مقدادؓ بن اسود۔ ابوذر غفاریؓ، سلمان فارسیؓ۔ جابر بن عبد اللہؓ۔ ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریدہؓ، ابوایوبؓ۔ سہل بن حنیفؓ۔ عثمان بن حنیفؓ۔ ابوالہیثمؓ۔ حذیفہ بن ثابتؓ۔ ابوالطفیل عامر بن واثلہ، عباس بن عبد المطلبؓ اور ان کی اولاد۔ تمام بنو ہاشم۔

ابتداء میں حضرت زبیرؓ بھی اسی کے قائل تھے، پھر انہوں نے رائے بدل دی۔ بنی امیہ میں سے بھی کچھ لوگ یہی عقیدہ رکھتے تھے، مثلاً خالد بن سعیدؓ بن عاص اور عمرؓ بن عبد العزیز وغیرہم[1]

شیعوں میں فرق مدارج:- سب شیعہ ایک ہی مرتبہ کے نہیں ہوتے۔ کچھ علیؑ اور ان کی آل کی شان میں غلو کرتے ہیں، کچھ معتدل اور میانہ رو ہیں۔ چنانچہ معتدلین نے کسی دوسرے صحابی کی تکفیر کئے بغیر محض تفضیل علیؓ کے اعلان و عقیدے پر اکتفا کیا۔ ابن ابی الحدید نے معتدلین شیعہ کا، جو خود بھی انہی میں سے تھے، ان الفاظ ذکر کیا ہے:

"اس مسئلہ میں اصحاب فوز و فلاح اور اصحاب نجات وہ لوگ ہیں جو راہ اعتدال پر گامزن رہے جن کا عقیدہ ہے کہ علیؓ آخرت میں افضل الخلق ہیں، اور جنت میں بلند تر مرتبہ کے حامل اور دنیا میں بھی وہی سب سے افضل ہیں، ان کے خصائص، مناقب، مزایا اور محاسن حد شمار سے خارج ہیں، جو ان سے عداوت رکھے، یا جنگ کرے، یا بغض کرے تو بلا شبہ وہ خدا کا دشمن ہے اور کفار و منافقین کے ساتھ ابد تک دوزخ میں رہے گا۔ سوا ان لوگوں کے جن کی توبہ ثابت ہو اور ان کی موت علیؓ کی محبت و مودت پر ہوئی ہو۔

رہے وہ افاضل مہاجرین و انصار جو علیؓ سے پہلے برسر حکومت آئے۔ تو اگر ان لوگوں نے علیؓ کی امامت کا انکار کیا ہوتا، یا ان کے خلاف غیظ و غضب اور برہمی کا اظہار کیا ہوتا، خواہ شمشیر بے نیام کرکے، یا اپنی طرف،

---

[1] شرح نہج البلاغۃ لابن ابی الحدید۔

دعوت دے کر تو بلاشبہ ہم کہتے کہ ہلاک ہونے والوں میں سے ہیں، اور گویا عتاب رسولؐ کے سزاوار بن گئے، اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی سے ارشاد فرمایا ہے۔

"تمہاری جنگ میری جنگ ہے۔ اور تمہاری صلح میری صلح ہے۔"

آپ نے یہ بھی فرمایا:

"اے اللہ جو علی سے دوستی رکھے۔ تو اس سے دوستی رکھ، اور جو اس سے عداوت کرے، تو اس سے دشمنی کر۔"

اور علی سے فرمایا:

"صرف مومن ہی تجھ سے محبت کرے گا۔ اور صرف منافق ہی تجھ سے بغض رکھے گا۔"

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علیؑ ان کی امامت سے راضی ہے، ان کی بیعت کی، ان کے پیچھے نمازیں پڑھیں، ان سے رشتۂ مناکحت قائم کیا، ان کے مال غنیمت سے حصہ لیا۔

لہٰذا ہمارے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ جو علی نے کیا اس کے خلاف جائیں۔ اور جو کچھ ان کے متعلق مروی ہے اس سے تجاوز کر جائیں؛

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انہوں نے معاویہؓ سے اعراض کیا۔ تو ہم نے بھی ان سے منہ پھیر لیا، اور جب انہوں نے اس پر لعنت کی ہم نے بھی کی۔ اور اہل شام کے متعلق اور وہاں کے مقیم صحابہؓ مثلاً عمرو بن عاص اور عبداللہ وغیرہ کے خلاف انہوں نے گمراہ ہونے کا فتویٰ دیا تو ہم نے ان کی گمراہی پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔

الغرض ہم علی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان درجۂ نبوت کا فرق مانتے ہیں اس کے بعد ہر فضل میں دونوں کو مساوی حیثیت دیتے ہیں۔

اور ہم ان اکابر صحابہؓ پر طعن نہیں کرتے، جن سے متعلق خود طعن علی کی روایت ہمارے نزدیک غلط ہے، ان کے بارے میں ہمارا وہی رویہ ہے جو خود علیؑ کا تھا، ا ہ ا [1]

---

[1] شرح نہج البلاغۃ صہ؎ ۔

غالی اور متشدد شیعہ:۔ رہے وہ شیعہ جو غالی اور افراط و تفریط میں مبتلا ہیں تو انہوں نے حضرت علیؑ کو درجہ نبوت تک پہنچا دیا ہے، یہاں تک کہ بعض کہتے ہیں۔ کہ نبوت تو صرف انہی کے لیے تھی۔ اور جبریل علیہ السلام کو مغالطہ ہو گیا۔ اور بجائے علی کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے گئے[1]

بعض نے تو انہیں خدا کے مرتبہ تک بھی پہنچا دیا ہے یہ کہتے ہیں۔

"اے علیؑ تو ہی خدا ہے"

بعض ایسے ہیں جو سمجھتے ہیں۔ کہ خدا علی اور آل علی یعنی ائمہ میں حلول کر آیا ہے، یہ قول نصاریٰ کے مذہب سے ملتا جلتا ہے۔ کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کی ذات میں حلول خدا کے قائل ہیں،

بعض کا خیال یہ ہے۔ کہ ہر امام کی روح جس میں خدا نے حلول کر رکھا ہے وہ آئندہ امام میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہے۔

آخری امام کے بارے میں شیعہ کا عقیدہ اکثر امامی شیعہ اس مفروضہ عقیدہ پر ہیں کہ آخری امام کو موت نہ آسکے گی۔ بلکہ وہ زندہ ہے۔ اسے رزق مل رہا ہے۔ اور باقی ہے۔ آخر وہ دوبارہ ظاہر ہو گا۔ اور یہ زمین جو ظلم و ستم سے بھری پڑی ہے، وہ اسے عدل سے بھر دے گا۔

ایک گروہ کا قول یہ ہے کہ علیؑ بن ابی طالب زندہ ہیں فوت نہیں ہوئے، یہ فرقہ سبائی کہلاتا ہے۔

ایک گروہ نے کہا کہ محمد بن حنیفہ بمقام رضوی میں زندہ ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی رکھا ہے۔

ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ یحییٰ بن یزید مصلوب نہیں ہوا اور نہ قتل ہوا بلکہ زندہ ہے اور رزق پا رہا ہے۔

اور اثنا عشری فرقہ کے لوگ کہتے ہیں کہ بارہویں امام محمد بن عسکری تھے، وہ انہیں مہدی کا لقب دیتے ہیں، وہ حلہ میں اپنے گھر کے تہ خانہ میں داخل ہوئے۔ اور جب اپنی والدہ کے ہمراہ گرفتا

---

[1] یہ غرابی فرقہ ہے۔ یہ نام انہیں اس لئے دیا گیا۔ کہ یہ لوگ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح تشبیہ دیتے کہ جیسے کوا کوے سے مشابہ ہوتا ہے۔

ہوسئے تو وہیں غائب ہو گئے۔ وہ آخری زمانہ میں ظاہر ہوں گے، اور زمین کو عدل سے معمور کر دیں گے یہ لوگ اب تک ان کا انتظار کر رہے ہیں۔ اور ہر رات کو نمازِ مغرب کے بعد اس تہ خانہ کے دروازہ پر کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک سواری ساتھ لاتے ہیں۔ اور اس کا نام لے کر آواز دیتے ہیں، اور ستاروں کے جھلملانے تک باہر آنے کی دعوت دیتے رہتے ہیں، پھر یہ واپس آجاتے ہیں، اور دوسری رات کا انتظار کرنے لگتے ہیں۔

اور بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ امام آخر وفات پاچکے ہیں لیکن دوبارہ دنیا میں زندہ ہو کر آئیں گے یہ لوگ اپنے ان مزعومات کا استشہاد قرآن کریم کے قصۂ اصحاب کہف سے کرتے ہیں، والذی مر علیٰ قریۃ ــــــــــ اور بنی اسرائیل کے مقتول سے استشہاد کرتے ہیں ــــــــــ جب اس گائے کی ہڈی سے اسے ضرب لگائی گئی جسے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔[1]

شیعوں کی ایک جماعت ایسی رائے بھی رکھتی ہے جو قوم کو تباہ کرنے والی اور دین کو برباد کرنے والی ہے، یہ لوگ شراب، مردار، اور محرمات سے نکاح جائز خیال کرتے ہیں، اپنی اس رائے کی تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:

لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا، اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات۔

یعنی جو ایمان لائے اور اچھے کام کئے ان پر کوئی حرج نہیں جو چاہیں، کھائیں، بشرطیکہ تقویٰ اختیار کریں، ایمان لائیں، اور عمل صالح کرتے رہیں۔

ایک عجیب و غریب تاویل:۔ ان لوگوں کا مزعومہ یہ ہے کہ قرآن میں مردار، خون، اور لحم خنزیر کو جو حرام کیا گیا ہے، یہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے بغض روا ہے مثلاً ابوبکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ اور معاویہؓ۔ اور قرآن میں جن فرائض کا ذکر ہے یہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے محبت اور شیفتگی لازم ہے مثلاً حسن حسین اور ان کی اولاد۔[2]

شیعہ تہذیب کن مذاہب سے متاثر ہے؟:۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ شیعوں میں آراء مختلفہ بکثرت ممزوج ہیں، چنانچہ یہ افراط

---

[1] عقیدہ مہدویت جلد دوم بہ تصرف

[2] الملل والنحل للشہرستانی، الخطط للمقریزی۔

افکار منتظریہ، اوہام کثیرہ، خواطر باطلہ اور ملل قدیمہ کے اثرات قدم قدم پر ملتے ہیں جنہیں انھوں نے اسلام کا لباس پہنا دیا ہے، چنانچہ اسلام کا واضح تر عقیدہ توحید تک، ان کے ہاں ایک تنگ دائرہ بن گیا ہے، اور اس کی وسعت محدود ہو گئی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

فرنگی محققین نے شیعہ فرقہ کی اصل پر بحث کی ہے اور ان کے بعض ایسے مبادی زیر بحث لائے ہیں جو اسلام میں باہر سے لا کر داخل کئے گئے ہیں، چنانچہ ولہوسن کا خیال یہ ہے کہ شیعہ عقیدہ ایرانیت سے اتنا ماخوذ نہیں ہے جتنا یہودیت سے[1] اور دلیل یہ دی ہے، کہ اس فرقہ کا بانی اور مؤسس عبداللہ بن سبا ایک یہودی تھا،

مسٹر ڈوزی کا خیال یہ ہے کہ شیعوں کی اصل ایرانی ہے، عرب آزادی کے پرستار تھے اور ایرانی شہنشاہیت کے۔ لہذا انتخاب خلیفہ کے مفہوم سے ناآشنا تھے، ان کا خیال تھا محمد صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو اولاد نرینہ نہ تھی، اس لیے تمام لوگوں سے زیادہ ان کے بعد ان کے چچا کے بیٹے علیؑ ابی طالب جانشینی کے لئے موزوں تھے۔ جن لوگوں نے ان کا حق (خلافت) انہیں نہ دیا جیسے ابوبکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ اور اموی خلفاء یہ غاصب تھے، جنہوں نے مستحق سے اس کا حق چھین لیا اور ایرانی لوگ بادشاہ کو خدا کا درجہ دینے کے خوگر تھے، اس وجہ سے انھوں نے علی اور آل علی کو بھی اسی نظر سے دیکھا۔ اور کہنے لگے کہ طاعت امام واجب ہے، اور امام کی طاعت خدا کی طاعت ہے[2]

اور خان فلوتن کہتا ہے :

یہ بات پورے طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ شیعہ فرقہ بدھ۔ مانوی اور دوسرے قدیم ایشیائی عقاید کا چربہ ہے[3]

اور بالاشبہ یہ حق بات بھی یہی ہے۔ کہ شیعہ باوجود اہل بیت کے بارے میں عقیدہ تقدیس رکھنے کے کئی قدیم ایشیائی ادیان کے عقاید سے متاثر ہیں، مثلاً ہندو عقیدہ تناسخ کا عقیدہ ہے جس کی رو سے انسانی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے، چنانچہ شیعہ بھی اسی نظریہ

---

[1] عقیدۃ الشیعہ میں بھی شیعی نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے۔ [2] فجر الاسلام لاحمد امین۔

[3] السیادۃ العربیہ۔

کر اپنے ائمہ پر چسپاں کر دیا۔ اور کہہ دیا کہ امام کی روح بعد میں آنے والے میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور انہا میں حلول الٰہ کا قدیم عقیدہ برہمنوں اور عیسائیوں جیسے غیر مسلموں سے لیا۔ اور یہودیت سے تو کافی حصہ اخذ کیا۔

ابن حزم لقائے ائمہ کا مسئلہ یہودیت سے ماخوذ بتاتے ہیں، :-

"یہودیوں کی طرح شیعہ اس بات کے قائل ہیں، کہ الیاس علیہ السلام اور فخاس بن عازار بن ہارون علیہ السلام آج تک زندہ ہیں، بعضوں نے تو یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ الیاس علیہ السلام سے جنگلات میں اور خضر علیہ السلام سے آبادیوں اور بگولوں میں، ان کی ملاقات ہو چکی ہے، اور جب بھی انھوں نے یاد کیا فوراً موجود ہوئے۔!"

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں۔ کہ شیعہ مذہب میں، قدیم اقوام و ملل کے افراد موجود ہیں۔ جو محض تسلط اسلام کے لئے داخل اسلام ہوئے، یا خلوص کے ساتھ اسلامی تربیت اور تالیف قلب سے متاثر ہو کر انھوں نے اسلام قبول کیا، لیکن اپنے قدیم میلان و رجحان سے پورے طور پر چھٹکارا نہ حاصل کر سکے۔

یہ ایک مختصر سا جائزہ ہے جس میں اجمال و اختصار کے ساتھ مذہب شیعہ کا حال ہیں نے بیان کیا ہے۔ اس کے بعد شیعوں کے بعض مشہور فرقوں اور ان کی تاریخ نشو و نما بیان کی جائے گی تاکہ اس فرقہ کے تمام دور سامنے آجائیں۔

فرقۂ سبائیہ

الوہیت علیؓ کا ادّعا کرنے والا گروہ

اس فرقہ کے لوگ ایک شخص عبداللہ بن سبا کے پیرو ہیں یہ
اس فرقہ کا بانی اور موسس یہ شخص حیرہ کا باشندہ تھا ۔ اور مذہبًا یہودی تھا ۔ مگر بہ ظاہر اسلام اختیار کر لیا تھا ۔ اس کی ماں ایک حبشی کی باندی تھی اس لئے یہ "ابن السوداء" کے نام سے پکارا جاتا تھا ۔

— یہ شخص حضرت عثمانؓ کے خلاف افواہیں پھیلانے اور ان کے خلاف پروپیگنڈا کرنے میں حد درجہ سرگرمی کا اظہار کرتا تھا ۔ مسلمانوں میں اس نے اپنے مخصوص افکار اور مقاصد کی توسیع و اشاعت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ۔ ان افکار و مقاصد کی اشاعت حضرت علیؓ کی آڑ میں کرتا تھا ۔

اس نے جو مفاسد پھیلائے ان میں ایک یہ تھا کہ کوئی نبی ایسا نہیں ہوتا جس کا کوئی وصی نہ ہو ، لہٰذا آنحضرتؐ کے وصی حضرت علیؓ تھے اور جس طرح آں حضرتؐ خیر الانبیا تھے اسی طرح حضرت علیؓ خیر الاوصیا تھے ۔

اس کا ایک دعویٰ یہ بھی تھا کہ آں حضرت بہت جلد اس دنیا میں پھر واپس تشریف لائیں گے اس کا قول تھا کہ مجھے اس آدمی پر حیرت ہوتی ہے جو یہ تو کہتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ ظاہر ہوں گے لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دوبارہ ظاہر ہونے کا قائل نہیں ۔ استدلال میں وہ قرآن کو پیش کرتا تھا ۔

"ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد"
یعنی بے شک جس نے آپ پر قرآن فرض کیا ہے وہ آپ کو (آپ کے) اصل وطن (مکہ) میں پھر پہنچا دے گا۔

رفتہ رفتہ اس کے دعوے بڑھتے گئے پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علیؑ خدا تھے۔ حضرت علیؑ کو اس کی اس حرکت کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے اسے قتل کرنے کا فیصلہ کر لیا لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روکا اور فرمایا:-
"اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے اصحاب میں اختلاف رونما ہو جائے گا اور صورت حال یہ ہے کہ آپ اہلِ شام کے خلاف جہاد کا بھی ارادہ رکھتے ہیں، چنانچہ اسے مدائن کے جیل خانہ میں بھیج دیا گیا۔"

پھر جب حضرت علیؓ مرتبۂ شہادت پر فائز ہوئے تو لوگوں کو حضرت علی سے جو عقیدت و محبت تھی اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایسے کذب و دروغ کی اشاعت شروع کر دی جو بظاہر بڑے کشش انگیز لیکن درحقیقت انتہائی گمراہ کن تھے مثلاً کہتا:-
"مقتول علیؓ نہ تھے بلکہ وہ شیطان تھا جو لوگوں کے سامنے ان کی صورت میں آیا، اور علیؓ آسمان پر چلے گئے، جس طرح حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام آسمان پر چلے گئے۔"

یہ کہا کرتا جس طرح یہود و نصاریٰ عیسیٰ علیہ السلام کے دعویٔ قتل میں کاذب اور دروغ گو تھے، اسی طرح خوارج کا یہ دعویٰ تمام تر دروغ ہے کہ حضرت علیؑ قتل ہو گئے۔ دراصل امر واقع یہ ہے کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام سے مشابہ ایک شخص کو صلیب پاتے دیکھا، اس طرح جو لوگ قتل علیؓ کے قائل ہیں انہوں نے مقتول کو علیؓ سے مشابہ پایا۔ اور سمجھ بیٹھے کہ یہ علیؓ ہیں، حالانکہ وہ آسمان پہ ہیں بادل کی گرج درحقیقت علی کی گرج ہے اور بجلی کی چمک ان کا تبسم۔

چنانچہ اگر کوئی سبائی فرقہ کا آدمی گرج کی آواز سنتا تو کہتا:-
"السلام علیک یا امیر المومنین"
عمر بن شرحبیل سے مروی ہے کہ جب ابنِ سبا سے کہا گیا کہ علیؓ تو قتل ہو چکے،

تو کہنے لگا: بلا اگر تم ایک تھیلی میں ان کا دماغ بھی لے آؤ پھر بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کر سکتے۔ وہ اس وقت تک وفات پا ہی نہیں سکتے جب تک آسمان سے نہ اتر آئیں اور اپنی ذلی بادل فوج سے کرۂ ارض پر قابض نہ ہو جائیں۔[1]

[زیادہ تر وثائق کی تیاری کے لئے امام کو بلایا جاتا تھا یا کبھی کوئی مشکل مقدمہ پیش ہوتا تب آپ کو دعوت دی جاتی، کہتے ہیں کہ شروع شروع میں ابن ہبیرہ امام کی قابلیت سے ایک وثیقہ کے لکھنے کے بعد ہی واقف ہوا، پہلے اس نے شہر کی عزّت نشل علما ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ سے مسودہ لکھوایا، لیکن پسند نہ آیا۔ تب امام کو بلوایا، ان دونوں کے مسودوں کو دیکھ کر امام نے فرمایا کہ اللہ کے نام کے سوا ان میں جو کچھ لکھا گیا ہے، سب غلط ہے تب ابن ہبیرہ نے آپ سے مسودہ لکھنے کی خواہش کی، آپ نے فرمایا کیا ابھی چاہتے ہو، بولا ہاں ابھی، فرمایا کسی کاتب کو بلواؤ، کاتب آیا اور اسی وقت آپ نے مسودہ لکھوایا، اس دن سے امام کی عظمت ابن ہبیرہ کے دل میں جاگزیں ہوگئی ص۲۱ موفق ج ۲]

[1] الفرق بین الفرق لعبد القاہر بغدادی،

فرق شیعہ (۲)

الکیسانیہ

محمد بن حنفیہ کے نام پر ایک نئی دعوت کا آغاز

اس فرقہ کا بانی کون تھا؟

یہ فرقہ مختار[1] بن عبید ثقفی کا متبع ہے، شروع میں یہ شخص خارجی تھا، پھر شیعان علیؓ کے گروہ میں شامل ہو گیا، یہ کوفہ میں اس وقت وارد ہوا، جب حضرت حسینؓ سے پہلے مسلم بن عقیل کوفہ پہنچے تاکہ یہاں کے حالات معلوم کر کے اپنے ابن عم کو حالات سے اطلاع دیں۔

عبید اللہ بن زیاد نے اسے طلب کیا اور خوب پیٹا، پھر شہادت حسینؓ تک اسے قید رکھا، بعد ازاں اس کے بہنوئی عبد اللہ بن عمر نے سفارش کی تو اسے اس شرط پر رہا کیا کہ فوراً کوفہ سے نکل جائے، چنانچہ وہ حجاز چلا گیا۔

اس کے متعلق منقول ہے۔ کہ اس نے دوران سفر میں اعلان کیا:

---

[1] یہ فرقہ کیسان کی طرف منسوب ہے کہتے ہیں کہ یہ علیؓ کا آزاد کردہ غلام تھا۔
ایک قول یہ ہے کہ محمد بن حنفیہ کا شاگرد تھا۔
ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کا نام ابو عمرۃ تھا اور بجیلہ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ جو مختار ثقفی کا باڈی گارڈ
اس بات کی شہادت بھی ہے۔ کہ محمد بن حنفیہ نے اسے اجازت دی تھی کہ ان کے نام پر لوگوں کو دعوت دے
الملل النحل میں شہرستانی مختار کے پیروؤں کو غیر کیسانی قرار دیتا ہے، لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ مختار نے بعد میں کیسانی مسلک قبول کر لیا تھا۔ چنانچہ وہ فرقہ کیسانیہ کا متبع تھا۔

"وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میں بدلہ لوں گا"

اس شہید یعنی حسین ابن علی کا، جو مظلوم تھا، جسے ازراہ ستم قتل کیا گیا، جو مسلمانوں کا سردار تھا، سردار انبیاءؐ کی دختر کا فرزند دلبند تھا، میں جنہیں قتل کروں گا وہ تعداد میں ان لوگوں سے بہت زیادہ ہیں۔

جتنے لوگ یحییٰ بن زکریا کے قتل کے سلسلہ میں قتل کئے گئے تھے"

بعد ازاں یہ ابن زبیر سے مل گیا، اور ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی، ان کے ساتھ مل کر اہل شام سے جنگ آزما ہوا، پھر یزید کے مرنے کے بعد کوفہ واپس آ گیا اور لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا:

"وصی کے بیٹے، مہدی وقت نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے، میں اس کا امین اور وزیر ہوں، اس نے مجھے حکم دیا ہے کہ ملحدوں کو قتل کر دوں اور اہل بیت رسول کے خون ناحق کا بدلہ لوں، اور ضعیفوں و کمزوروں کا دفاع کرتا رہوں"

کہا جاتا ہے کہ مختار کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا، کیونکہ وہی خون حسین کے ولی ہو سکتے تھے، چونکہ محمد ابن حنفیہ کی لوگوں کے دلوں میں بہت منزلت تھی، اور لوگوں کے قلوب ان کی محبت سے معمور تھے۔ اس لئے کہ شہرستانی کے بقول علمی اعتبار سے ان کا پایہ بہت بلند تھا، وہ وقت کے منزل شناس تھے، ساتھ ہی ساتھ دور رس عواقب تک ان کی نگاہ فوراً پہنچ جاتی تھی، ان کے والد امیر المومنین حضرت علیؑ نے انہیں ملاحم سے، یعنی بعد میں آنے والے واقعات و حوادث سے باخبر کیا تھا۔

لیکن محمد ابن حنفیہ نے سربراہان ملت کے سامنے مختار سے اپنی کامل برات کا اظہار کیا، کیونکہ وہ اس کے اوہام و اکاذیب سے واقف تھے اور اس کی خباثت نفس ان کے علم میں آ گئی تھی۔

مختار سے محمد بن حنفیہ کی براءت:- مختار کی دعوت تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی اس کے متبعین کا حلقہ وسیع تر ہوتا جا رہا تھا، البتہ اپنی تحریک کی تقویت اور استحکام کے لئے کسی ایسی شخصیت کی ضرورت تھی جو آل علی سے ہو، اس نے دوسروں سے مایوس ہو کر محمد بن حنفیہ کا رخ کیا لیکن محمد بن حنفیہ نے عوام کی موجودگی اور امت کے ایک گروہ کے سامنے مختار سے اپنی برات کا اعلان کر دیا تھا جبکہ انہیں اس کے اوہام و اکاذیب کی اطلاع ہوئی اور اس کی بد باطنی معلوم کی۔ لیکن اس برات کے باوجود بھی بعض شیعوں نے مختار کا اتباع کیا۔ اس نے دھیرے دھیرے کہانت بھی شروع کر دی، اور کلام الٰہی کی طرز پر مسجع بندی بھی کرنے لگا۔ وہ کہا کرتا تھا:

اس خدا کی قسم جو بحر و بر کا، نخیل و اشجار کا، صحراؤں اور بیابانوں کا، اور ملائکہ ابرار کا خالق ہے! میں ہر جفاکار اور ستم شعار کو خارا شگاف ہندی تلواروں اور مرگ گسار نیزوں سے قتل کر کے رہوں گا، یہاں تک کہ ارکان دین پھر سے قائم ہو جائیں۔ مسلمانوں کی اصلاح احوال ہو جائے اور مسلمانوں کے سینہ میں جو سمندر صدمہ و الم کا ابل رہا ہے ٹھنڈا پڑ جائے، جب تک یہ نہ ہو لے گا قیامت نہیں آئے گی اور نہ میں موت کی پیشوائی کروں گا۔!!

مختار ثقفی کا قتل

پھر مختار نے علویوں کے اعدا سے جنگ شروع کر دی اور ان میں سے بہتوں کو قتل کیا، جس کے بارے میں معلوم ہوا کہ یہ قاتلین حسین میں شامل تھا، اسے ڈھونڈ ڈھونڈ کر اور چن چن کر بے رحمی سے قتل کیا۔

ان باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ شیعہ اس سے بہت خورسند ہوتے، اور اس کے گرد جمع ہونے لگے۔ اور اس کی حمایت کرنے لگے، اور اس کے ساتھ مل کر شورش بپا کرنے لگے، لیکن بالآخر اس نے مصعب بن زبیر سے جنگ میں شکست کھائی اور قتل ہو گیا۔

سبائیوں کی طرح جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان میں جزء الٰہی حلول کئے رہتا ہے، کیسانی یہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے، ان کا اعتقاد یہ تھا کہ امام کی شخصیت تقدس مآب ہوتی ہے، جس کی طاعت واجب ہے، کیونکہ وہ معصوم ہوتا ہے، اور علوم خداوندی کا رمز شناس ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ کیسانی بھی سبائیوں کی طرح رجعت امام کا اعتقاد رکھتے تھے، ان کے خیال میں علی۔ حسن اور حسین کے بعد محمد بن حنفیہ آخری امام ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ وفات پا چکے ہیں اور دوبارہ نمودار ہوں گے۔

بعض کا عقیدہ اور یہی اکثریت کا عقیدہ ہے کہ انھوں نے وفات نہیں پائی، بلکہ وہ کوہ رضوی میں موجود ہیں۔ ان کے پاس شہد اور پانی کا ذخیرہ ہے، اور اس گروہ نے کچھ مرثیے بھی کہے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ﻟﮧ حقیقت یہ ہے کہ اس عقیدہ نے، بہت سے موقع پرست لوگوں کو، نئی نئی تحریکیں شروع کرنے، اور اسلام کے نام پر بھولے بھالے عوام کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کے مواقع فراہم کئے جن کے نتائج سب کے سامنے ہیں۔ (رئیس احمد جعفری)

"یاد رکھو ائمہ تو قریش ہی میں سے ہیں۔
اور حق پر عمل کرنے والے ان ہی سے بس چار ہیں۔
علیؑ اور ان کے تینوں بیٹے۔
اور درحقیقت یہی اسباط و اشراف ہیں۔
ان میں سے ایک وہ ہے جو حامل ایمان و خیر ہے۔
اور دوسرا وہ جسے کربلا کی خاک نے ڈھانپ لیا۔
اور ایک وہ جو اس وقت تک موت سے ہمکنار نہیں ہو سکتا جب تک حق کا لشکر گرا نہ لے کر ایک مرتبہ پھر پرچم حق کے سایہ میں نمودار نہ ہو، فی الحال وہ غائب ہے اور ابھی کچھ مدت تک غائب ہی رہے گا۔
"وہ مقام رضوی میں ہے جہاں شہد اور پانی ہے۔"

کیسانیوں کا عقیدہ "بداء" پر بھی ہے، جو یہ ہے کہ:

"خدائے بزرگ و برتر اپنے تغیر علم کے ماتحت اپنے نوشتوں اور تنزیلوں کو متغیر کر سکتا ہے، کبھی وہ کسی بات کا حکم دیتا ہے پھر جب اس کی مرضی ہوتی ہے یہ حکم واپس لے لیتا ہے اور اس کے خلاف حکم دے ڈالتا ہے۔"

عقیدہ "بداء"

شہرستانی کا قول ہے:

"مختار "بداء" کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اس بنا پر ایسے علم کا مدعی تھا جو احوال و حوادث کو بے نقاب کر دیتا تھا خواہ بذریعہ وحی جو اس پر نازل ہوتی تھی یا امام غائب کی طرف سے پیام کی صورت میں۔ وہ جب اپنے اصحاب سے کہتا تھا فلاں بات ہو کر رہے گی۔ یا کسی پیش آنے والے حادثہ سے باخبر کرتا تھا۔ تو اگر درحقیقت وہ بات واقع ہو جاتی تو کہتا
"یہ دلیل ہے میرے وعدے کی صداقت کی" اور اگر نہ ہوتی تو کہتا "خدا نے اپنا ارادہ ہی بدل دیا۔"

ہندوؤں سے ماخوذ عقیدہ تناسخ

کیسانیوں کا تناسخ ارواح پر بھی عقیدہ تھا، یعنی روح ایک جسم خارج ہو کر دوسرے جسم میں حلول کر جاتی ہے اور اس بات سے اہل علم واقف ہیں کہ یہ عقیدہ قدیم ہندو فلسفہ سے اخذ کیا گیا ہے۔ (۱)

کیسانیوں کا یہ قول بھی تھا:

"امام برحق کون ہو سکتا ہے؟:- "ہر چیز کا ایک ظاہر ہوتا ہے، اور ایک باطن، اور ہر شخص روح رکھتا ہے، ہر وحی کی تاویل ہوتی ہے اس عالم میں ہر مثال کی ایک حقیقت ہے۔ اور آفاق میں پھیلے ہوتے اسرار و حکم ایک انسان کی شخصیت میں جمع ہیں اور یہ وہ علم ہے کہ جسے علیؑ نے اپنے بیٹے محمد بن حنفیہ کو عطا کیا اور ہر وہ شخص جس میں یہ علم جمع ہو جائے وہی امام برحق ہوتا ہے"[1]

کیسانیوں کے ان عقائد سے جو پیش کئے گئے ہیں اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے افکار و عقائد کو روح اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا، انہوں نے ائمہ کو نبوت کا درجہ دے رکھا تھا، ان کا یہ عقیدہ تھا کہ نبیؐ کی نبوت وفات سے ختم نہیں ہوگئی، بلکہ اس کے بعد بھی آپ کے خاندان میں باقی ہے!

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی۔

الزیدیہ

شیعوں کا جماعت اسلامی سے قریب گروہ

امام زید بن علی

شیعی فرقوں میں جماعت اسلامیہ سے قریب تر فرقہ، زیدیہ ہی ہے یہ لوگ اپنے معتقدات میں غلو کا اظہار نہیں کرتے، ان کی اکثریت صحابۂ اولین میں سے کسی کی قطعاً تکفیر نہیں کرتی، یہ لوگ آئمہ کو الوہیت کا درجہ بھی نہیں دیتے، نہ انہیں مقام نبوت پر پہنچاتے ہیں،

اس فرقے کے امام زید بن علی بن حسین ہیں، انھوں نے ہشام بن عبدالملک پر کوفے میں چڑھائی کی تھی لیکن جنگ میں قتل ہوئے، پھر ان کی لاش سولی پر لٹکا دی گئی، یہ ہیں اس فرقے کے معتقدات و ارکان، جو حالات کے ماتحت نمایاں ہوئے۔

امام منصوص ہوتا ہے:۔ (۱) امام منصوص علیہ ہے لیکن از روئے وصف نہ کہ از روئے رسم۔

امام کے اوصاف میں ایک لازمی وصف اس کا بنی فاطمہ ہونا ہے، یہ وصف نہ ہو تو وہ قابل بیعت نہیں، ساتھ ہی ساتھ اسے متورع، عالم اور دریادل ہونا چاہیے، لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لئے حکومت متسلط کے خلاف اقدام و ہجوم کی پالیسی بھی اختیار کرنا چاہیے

شیعوں کی ایک بڑی جماعت نے شرط خروج کی مخالفت کی ہے۔ زید کے بھائی محمد الباقر نے بھی اس باب میں اختلاف کرتے ہوئے بحث کی، اور کہا:

"آپ کا جو مسلک ہے اس اعتبار سے آپ کے والد تو امام نہیں تھے کیونکہ انھوں

نے کبھی خروج نہیں کیا[1]

(۲) اس فرقہ کے نزدیک مفضول کی امامت امامت مفضول جائز ہے :- جائز ہے یعنی جو شخص زیادہ فضیلت رکھتا ہو اس کے مقابلہ میں تقاضائے احوال کے مطابق ایسا شخص امام بن سکتا ہے جو فضیلت کے اعتبار سے اس سے کم تر ہو۔ البتہ اس سلسلہ میں شرط لازم یہ ہے کہ امامت کے ارباب حل و عقد نے اسے منصب امامت سونپا ہو پس صورت اگر کچھ صفات امامت اس شخص میں جو از روئے فضیلت کم درجہ ہے نہ ہوں تو بھی اس کی امامت جائز اور برحق ہوگی، اسکی بیعت لازم تصور کی جائے گی، اس کی امامت صحیح ہوگی اور اس کی بیعت لازم ہوگی۔

چنانچہ اس فرقہ کے لوگ، حضرات شیخین یعنی حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت کو درست اور جائز تسلیم کرتے ہیں اور جن صحابہ نے ان کی بیعت کر لی تھی ان پر کفر کا الزام نہیں عائد کرتے کیونکہ زید کا قول تھا، کہ:

"یہ سچ ہے کہ علی ابن ابی طالب صحابہ میں سب سے افضل تھے، لیکن مصلحت وقت کے باعث خلافت ابوبکر کو سونپی گئی، اور اصول دین بھی اسی کا مقتضی تھا تاکہ فتنہ نہ ابھرے، اور عوام کے دل سکون آشنا ہو جائیں، کیونکہ ایام نبوت میں جو جنگیں برپا ہوئیں وہ ابھی تازہ تھیں۔ اور امیر المومنین علی علیہ السلام کی سیف جوہر دار سے جس طرح مشرکین کا خون بہایا وہ اب تک اس تلوار سے ٹپک رہا تھا، چنانچہ بہت سے لوگ تھے جن کے دلوں میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی، ان حالات میں اگر حضرت علی کی بیعت کر لی جاتی تو قلوب عامہ ان کی طرف مائل نہ ہوتے، اور گردنیں پورے طور پر ان کے سامنے خم نہ ہوتیں، لہذا مصلحت عامہ کا تقاضا یہ تھا کہ خلافت کا امر ایسے شخص کو سونپا جاتے جو حلیم ہو، کہن سال ہو، جس نے اسلام میں سبقت کی ہو، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف بھی رکھتا ہو۔"

شیعوں کی کثیر تعداد زید کے ان خیالات کی تاب نہ لا سکی، اور ان سے کٹ گئی، چنانچہ بغدادی کا بیان ہے :

---

[1] الملل النحل للشہرستانی۔

• جب زید اور یوسف بن عمر و ثقفی کے مابین جنگ برپا ہوئی تو شیعوں نے کہا :-

• صرف اس صورت میں ہم آپ کا ساتھ دیں گے کہ ابو بکر و عمر کے بارے میں اپنی رائے تبدیل کر لیجئے جنھوں نے آپ کے جد علی ابن ابی طالبؑ پر ظلم روا رکھا تھا۔"

یہ سن کر زید نے جواب میں کہا "ان دونوں کے لئے میں کچھ نہیں کہہ سکتا، میں نے بنو امیہ کے خلاف اس لئے خروج کیا ہے کہ یہ میرے دادا حسینؑ کے قاتل ہیں، یہی ہیں جنھوں نے حرہ کی جنگ میں مدینہ پر غارت گری کی، یہی ہیں جنھوں نے بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر پھینکے، اور آگ برسائی ہے۔"

"یہ سن کر شیعوں نے زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور الگ ہو گئے۔"

تعدد امام روا اور جائز ہے :- اس فرقہ کے نزدیک دو مختلف ملکوں میں بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر جائز اور برحق تسلیم کیا جائے گا، البتہ شرط یہ ہے کہ ان اوصاف سے متصف ہو جو امامت کے لئے لازمی اور لابدی ہیں۔

پس ثابت ہوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا وجود جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہوں گے اور از روئے اثر صریح یہ بات جائز نہیں۔

کیا امام زید معتزلی تھے؟ :- زیدیوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہے گا سوا اس صورت کے کہ سچی توبہ کر لے۔

یہ عقیدہ زیدیوں میں اور معتزلہ میں مشترک ہے، وہ بھی گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ہمیشہ کے لئے دوزخی سمجھتے ہیں۔

اس اشتراک عقیدہ کا سبب یہ ہے کہ خود زید معتزلی تھے، معتزلہ کے سردار واصل بن عطاء سے ان کی رشتہ داری تھی۔ اور انھوں نے معتزلہ کے متعدد آراء قبول کر لئے تھے! (!)

چنانچہ ایک روایت ہے کہ شیعوں کو حضرت زید سے اسی لئے بغض ہے کہ وہ واصل بن عطاء سے متعدد مسائل میں متفق تھے کیونکہ واصل کا عقیدہ تھا :-

• حضرت علی ابن ابی طالبؑ اور اصحاب جمل و اصحاب شام کے مابین جو جنگیں برپا ہوئیں

ان میں سے کسی کے بارے میں یقین و اذعان کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ بہر حال برسر غلط تھا۔ یہ عقیدہ ایسا تھا جسے شیعہ کسی طرح بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

امام زید کے قتل کے بعد زیدیوں نے ان کے بیٹے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، پھر جب وہ بھی قتل ہو گئے تو محمد الامام اور ابراہیم الامام کی بیعت کی گئی۔ ابوجعفر منصور خلیفہ عباسی نے ان دونوں کو بھی قتل کر دیا، تو زیدیوں کی تنظیم کمزور پڑ گئی اور رفتہ رفتہ امامت مفضول کے عقیدہ سے یہ دست بردار ہو گئے اور دوسرے شیعوں کی طرح صحابہ پر طعن کرنے لگے اور ان کے وہ پہلے خصائص بھی ختم ہو گئے۔

الامامیہ

اصول وعقائد اور نص کا سلسلہ

حضرت علی کے لیے آں حضرتؐ کی نص

اس فرقہ کے لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ امامت علی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص ظاہر اور یقینِ صادق سے بالذات ثابت ہے اور اس سلسلہ میں محض وضمنی اشارہ سے کام نہیں لیا گیا ہے، بلکہ انہیں متعین بھی کیا گیا ہے اسی طرح ہر امام کا حال ہے۔ علی نے اپنے بعد، اور ان کے بعد ہر امام نے نص کا سلسلہ جاری رکھا۔

امامیہ کا ایک اہم عقیدہ:۔ امامیہ فرقہ کے لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ: "تعین امام سے لے کر اس کی مفارقت تک جتنے بھی اہم امور ہیں، وہ امت کے حق میں فراغ قلب سے ہونے چاہئیں۔ کیونکہ جب اسے دفع خلاف اور تمہید وفاق کے لئے بھیجا گیا ہے، تو جائز نہیں کہ امت کو یوں ہی چھوڑ دے، اور اس مسئلہ امامت کو نظر انداز کرے، پھر تو ایسا ہوگا کہ ہر شخص صرف اپنی کہے گا، اور صرف اپنے ہی طے کئے ہوئے مسلک پر چلے گا۔ اس طرح اختلاف و تفرقہ پیدا ہو جائے گا۔ لہٰذا امام پر لازم ہے کہ کسی شخص کو متعین کر جائے جس کی ذات سے لوگوں کو عقیدت ہو، وہ ہر طرح سے قابل وثوق و قابل اعتماد ہو۔

آثار نبوی سے امامیہ کا استدلال:۔ حضرت علیؓ کے لیے آں حضرتؐ کی نص بالذات کی تائید میں امامیہ فرقہ کے لوگ، آپ کے یہ آثار پیش کرتے ہیں:

۔۔۔ مثلاً ایک اثر تو اس نص کے ثبوت میں یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کے لیے

من کنت مولاہ فعلی مولاہ

یعنی: "جس کا میں مولا (دوست) ہوں علی بھی اس کے مولا ہیں۔"

اسی طرح ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کے بارے میں ارشاد فرمایا:

اللھم وال من والاہ وعاد من عاداہ

یعنی: "اے خدا جو علی سے محبت رکھے تو بھی اس سے محبت کر اور جو علی سے دشمنی کرے تو بھی اس کو دشمن رکھ۔"

ایک اور موقع پر نبی کریم نے حضرت علی رض کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

اقضاکم علی

یعنی "تم میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علی رض ہیں۔"

امامیہ کا استدلال و استنباط: ان آثار کے علاوہ بھی استدلال میں امامیہ متعدد استنباطات پیش کرتے ہیں، جن کی صحت و سند میں علماء حدیث کی ایک جماعت شک کرتی ہے، بہر حال امامیہ کے استدلالات سے معلوم ہوتا ہے کہ خاص خاص حالات میں آپ نے حضرت علی رض کو بعض امور کی بجا آوری پر مکلف کیا اور دوسرے لوگوں سے دوسرے کام لئے۔

مثلاً امامیہ کا ایک استنباط یہ ہے کہ آنحضرت نے سورۂ براءۃ کی قرأۃ حضرت ابوبکر کے بجائے حضرت علی رض سے کرائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلافت کے لئے اولیٰ وہی تھے۔

ایک اور استنباط امامیہ کا یہ ہے کہ آنحضرت نے ابوبکر و عمر کو اسامہ رض کا ماتحت بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا۔ اس کے برعکس حضرت علی رض پر انھوں نے کبھی کسی کو امیر نہیں بنایا۔۔۔۔ یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان دونوں کے مقابلہ میں علی رض ہی زیادہ مستحق خلافت تھے۔

الغرض امامیہ کے پاس اس طرح کے بہت سے استدلالات و استنباطات ہیں جن سے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

فرقہ امامیہ میں تفرقہ: امامیہ اس امر پر بالکل متفق ہیں کہ علی رض کے بعد حسن رض خلیفہ ہوئے۔ پھر حسین رض

اس کے بعد استحقاقِ امامت کے سلسلہ میں ان کے مابین اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ متعدد فرقوں میں بٹ گئے، جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے، لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں۔

۱- فرقہ اثنا عشریہ۔

۲- فرقہ اسماعیلیہ۔

[امام صاحب کو خلیفہ منصور مالی امداد دینا چاہتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"امیر المومنین نے خود اپنے ذاتی مال سے کبھی کوئی چیز مجھ کو کبھی نہیں عطا فرمائی جسے میں نے واپس کیا ہو، مگر ہوتا یہ ہے کہ آپ مسلمانوں کے بیت المال سے مجھے دیتے ہیں اور میں دیکھتا ہوں کہ بیت المال سے لینے کا کوئی حق مجھے حاصل نہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے میدان جنگ میں لڑائی اگر کرتا تو سمجھتا کہ جیسے فوجیوں کا بیت المال پر حق ہے، مجھے بھی اپنا حق ملا۔ اسی طرح بیت المال سے فوجیوں کے بال بچوں، اہل و عیال کو ملتا ہے، سو میں وہ بھی نہیں ہوں۔ یا میرا شمار مسلمانوں کے نادار اور مفلس لوگوں میں ہوتا تو فقراء کی مد سے لینے کا حق مجھے ہوتا۔ لیکن بحمد اللہ میں محتاج و فقیر نہیں ہوں"۔

صفحہ ۲۱۵ ج ۱ مناقب موفق]

الاثنا عشریہ

بارہ اماموں کی نص اور اتباع کا عقیدہ

متقدمین اثنا عشری کا مسلک

متقدمین اثنا عشریہ کے نزدیک ترتیب امامت یہ ہے:—

۱۔ علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ
۲۔ حسن بن علی ابن ابی طالب "
۳۔ حسین بن علی ابن ابی طالب "
۴۔ علی زین العابدین بن حسین رضؓ بن علی رضؓ
۵۔ محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین رضؓ
۶۔ جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین رضؓ
۷۔ موسیٰ الکاظم بن جعفر صادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن حسین رضؓ۔
۸۔ علی الرضا
۹۔ محمد الجواد التقی
۱۰۔ علی الہادی النقی
۱۱۔ حسن العسکری
۱۲۔ محمد بن حسن العسکری ——— یہی بارھویں امام مانے جاتے ہیں۔

بارھویں امام کی غیبوبت:۔ بارھویں امام یعنی محمد بن حسن عسکری کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ یہ بمقام سرمن رائے، اپنے والد کے گھر بہ تہ خانے میں داخل ہوتے، وہاں منتظر رہیں لیکن پھر یہ واپس نہ آسکے۔

بارھویں امام کی عمر میں بھی مختلف فیہ ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ وہ صرف چار سال کے تھے۔

دوسرا قول ہے کہ عمر کی آٹھ منزلیں طے کر چکے تھے۔

اسی طرح ان سے متعلق حکم میں بھی لوگ مختلف ہیں۔

بعض کا قول ہے کہ اس کم عمری میں بھی وہ ان تمام باتوں سے واقفیت تامہ رکھتے تھے۔ جن کا علم ایک امام کے لیے لازمی اور ضروری ہے، پس وہ واجب الطاعت تھے،

بعض کا خیال ہے کہ جب تک وہ بالغ نہیں ہو گئے۔ علماء کا حکم نافذ رہا، اور جب بالغ ہو گئے تو وہ خود واجب الاطاعت ہو گئے۔

فرقہ اسماعیلیہ

قدیم اہل فارس کے افکار سے متاثر ہونے والا فرقہ

اسماعیل بن جعفر

یہ فرقہ شیعہ امامیہ کے اندر سے نکلا ہے۔

اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف کی جاتی ہے، اس کو فرقہ باطنیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ امام باطن کا قائل ہے۔

امامت نص کے بعد بہر حال باقی رہتی ہے۔ ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق کے بعد ان کے حسب نص ان کے صاحبزادے اسماعیل منصب امامت پر فائز ہوئے اور اگرچہ اپنے والد (امام جعفر) کی موجودگی میں وہ وفات پا گئے تھے، لیکن نص کی رو سے باپ کے بعد ان کی امامت باقی رہی۔

اسماعیل سے یہ امامت محمد الکتوم کی طرف منتقل ہوگئی جو آئمہ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں۔

اور محمد الکتوم کے بعد امامت ان کے بیٹے جعفر الصادق کو ملی، ان کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد الحبیب کو ملا ——— یہ آئمہ مستورین میں سے آخری امام ہیں۔

المہدی کا ظہور اور اس کے کارنامے: محمد الحبیب کے بعد امامت ان کے بیٹے عبداللہ المہدی کو ملی، جنہوں نے مغرب

(افریقہ) میں حکومت قائم کی۔

پھر ان کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر بھی قبضہ کر لیا، جو فاطمی خلفاء کے نام سے مشہور ہوئے۔[1]

فارس والوں سے اختلاط و امتزاج:- ابتداء میں اس فرقہ کو غیر معمولی مصیبتوں اور آفتوں کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ مفرور ہو کر یہ لوگ فارس پہنچ گئے، جس کا ایک نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ قدیم فارس کے افکار و آراء کسی نہ کسی حد تک اس اسلامی فرقے میں داخل ہو گئے۔ پھر ایسے لوگ اس میں ابھرے جو ذو واضح تھے، یعنی خیالات فاسدہ اور مقاصد بعیدہ رکھتے تھے۔

یہ لوگ اپنی ضرورتیں دین کے نام پہ پوری کرتے تھے، بعد ازاں رفتہ رفتہ اس فرقہ کی رہنمائی انہی لوگوں کے ہاتھ میں آگئی اور یہ اس کے سالار کارواں بن گئے۔

دعوت اسماعیلیہ خفیہ طریق پر:- اس فرقہ کی دعوت کی تبلیغ کرنے والا پہلا شخص جو تھا وہ دیصان کے نام سے مشہور تھا۔ اس نے داعی کا منصب عبداللہ القداح سے حاصل کیا تھا، اور بلاد فارس میں اس فرقہ کی دعوت و تنظیم میں جوش اور انہماک کے ساتھ مصروف ہو گیا۔

بعد ازاں یہ فیصلہ ہوا کہ اسے دولت اسلامیہ کے مرکز میں سرگرمیاں تیز تر شروع کرنی چاہئیں، چنانچہ یہ بصرہ آگیا اور یہاں آکر پوشیدہ طور پہ دعوت کا سلسلہ شروع کر دیا۔

یہاں یمن کے ایک سربرآوردہ شخص کو یہ اپنی طرف کھینچ لینے میں کامیاب ہو گیا۔ جو مقابر اہل بیت کی زیارت کے لئے آیا تھا۔

یمن میں دعوت اسماعیلی کا آغاز:- اس یمنی شخص کو اپنا ہمنوا بنا کر اس نے فیصلہ کیا کہ اب دعوت اہل بیت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع کر دینا چاہئے، چنانچہ دونوں نے یہ پروگرام طے کیا اور فوراً ہی اس پر عمل درآمد شروع کر دیا۔

---

[1] مقدمہ ابن خلدون۔

مغرب اقصیٰ میں اسماعیلیہ کی حکومت:- معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوا بلکہ القداح نے دو آدمیوں کو مغرب اقصیٰ کی طرف بھیج دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ اس سلسلہ کی تبلیغ کی جائے، قداح نے اس موقع پر کہا:-
"کھیت کو اچھی طرح جوتو یہاں تک کہ بیج ڈالنے والا آ جائے۔"
چنانچہ مغرب اقصیٰ میں شیعیت کا مسلک تیزی سے پھیلنے لگا، یہاں تک کہ بنو فاطمہ نے افریقہ میں بادشاہان اغالیہ سے حکومت چھین لی، پھر مصر پہنچے اور وہاں خلیفہ عباسی کو بے دخل کر دیا، یہ تاریخ کے مشہور واقعات ہیں جن کے اعادہ کی ضرورت نہیں!

الخوارج

اسلام کا ایک گمراہ لیکن سرفروش فرقہ

ان الحکم الا للہ

فرق اسلامیہ میں خارجی فرقہ اپنے فکر و اعتقاد کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں غیر معمولی شجاعت اور دلیری کا مظہر بنا رہا ہے، یہ لوگ ظاہر لفظ کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر جان کی بازی لگا دیتے تھے، ان کا ایک نعرہ یہ تھا:-

ان الحکم الا للہ

یعنی: "فرماں روائی صرف خدا کی ہے"

اس کو انھوں نے اپنا دین و اصول بنا لیا تھا حضرت علی ؑ کو جب دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔

حضرت علی ؑ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا:-

"یہ سچی بات کہتے ہیں لیکن اس سے ان کی مراد حق نہیں باطل ہے۔ بیشک خدا کے سوا کسی کی فرماں روائی نہیں لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی سربراہ عوام میں بھی نہیں ہے حالانکہ ضروری ہے کہ لوگوں کا کوئی سربراہ ہو جس کی حکومت میں نیکوکار اور بدکار سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ مومن بھی رہتے ہیں اور کافر بھی وہ امیر دشمنوں سے لڑتا ہے، مال غنیمت جمع کرتا ہے، راستوں کو محفوظ بناتا ہے امن قائم کرتا ہے، قوی کو ضعیف پر دراز دستی نہیں کرنے دیتا، نیکوکار اس کی حکومت

میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے نجات ملتی ہے"

ابن زبیر کو خوارج نے دھوکا دیا :-

عثمانؓ، علیؓ اور حکام ظالمین سے برأت ان کا شیوہ تھا، یہ چیز ان کے فہم و ادراک پر بری طرح چھائی ہوتی تھی۔ جو شخص عثمانؓ و علیؓ، طلحہ و زبیر اور ظالمین بنی امیہ کے برأت کا اظہار کرے اسے یہ اپنی جماعت میں شریک کر لیتے تھے، اور بعض دوسرے مبادی میں اس کے ساتھ تسامح برتتے تھے۔
لیکن ایسا نہ کرنے والے کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہ تھے۔

بنی امیوں کے خلاف جب ابن زبیر نے خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی، ان کی نصرت پر قائم رہنے کا وعدہ کیا، ان کی صف میں شریک ہو کر، آمادہ قتال ہونے پر آمادگی ظاہر کی، لیکن جب معلوم ہوا کہ ابن زبیر اپنے والد زبیر، طلحہ، علیؓ اور عثمان سے برأت کرنے کو تیار نہیں تو ان کا ساتھ ترک کر دیا اور انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

عمر بن عبدالعزیز کے ساتھ خوارج کا رویہ :-

خوارج اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے بلکہ اس کے مقر تھے کہ عمر ابن عبدالعزیز اپنے اہل خاندان سے اختلاف رکھتے تھے، ان کے ظلم و ستم کے خلاف تھے اور اسے روکنے کی مسلسل کوشش کرتے رہتے تھے، لیکن خوارج پر جوش برأت آشنا طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسر پرخاش رہتے تھے اس لئے کہ انہوں نے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔ ان سے اور ایک خارجی سے جو بحث ہوئی تھی وہ اسی لئے نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی۔ اور یہی چیز خارجیوں کو جماعت اسلامیہ میں شامل ہونے سے روکتی رہی۔

خوارج اور فرانس کے انقلابی :-

اپنے چلن میں خوارج ان لعینوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنہوں نے انقلاب فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا، ان کا نعرہ تھا۔

"حریت، مساوات، اخوت"

انہی دلفریب الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے بے گناہوں کو قتل کیا، خون ناحق بہایا۔
خوارج کا نعرہ تھا۔

"افعال ظالمین سے برأت"

ان الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور بلاد اسلامیہ کو حملہ آوروں سے تر بتر

کر دیا۔ ہر جگہ انہوں نے غارت گری کی، خوارج میں اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت، دلیری اور بہادری مشترک ہے، اسی طرح ان دونوں میں قتل و غارت کا بے پناہ جذبہ بھی مشترک ہے۔ گستاف لیبو نے اپنی کتاب "انقلاب فرانس" میں یعقوبیوں کی جو سرشت و جبلت، بہادری اور نافہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات لکھے ہیں، بڑی حد تک وہ خوارج پر بھی صادق آتے ہیں، آگے چل کر جو مناقشات و حوادث ہم پیش کریں گے، وہ اس دعوے کا ثبوت ہوں گے۔

اندلس کے فدائی عیسائیوں اور خارجیوں میں مماثلت :-

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے یا صرف الفاظ کا ظاہری پہلو دیکھنے کے خوگر تھے، ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا، موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے، بغیر کسی قوی سبب کے بھی بڑے بڑے خطرے میں کود پڑنے کے لئے تیار رہتے تھے۔ اپنے مذہبی عقائد کے لئے ہمہ وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے، اس معاملہ میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کی ماتحتی سے آزاد ہونے کے لئے محض مکر و فساد سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول سبب کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے اس سلسلہ میں لکھا ہے:-

"عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے افراد محکمہ قضا تک اس لئے جاتے تھے کہ محمدؐ کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں، یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمدؐ کو گالیاں دیتے رہتے یہاں تک کہ دربان انہیں پسپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو بہرہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے، مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔"

یہی حال خوارج کا تھا، یہ بے محابا علیؑ کو اپنے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں برا بھلا کہتے تھے ان کا خیال تھا کہ یہ طرز عمل قرب الٰہی کا ذریعہ ہے، ان لوگوں نے جب عبداللہ بن خباب کو قتل کیا اور ان کی جاریہ کا پیٹ پھاڑ ڈالا، تو علیؑ نے ان سے کہا:-

"خباب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔"

خوارج نے جواب دیا:-

"خباب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔"

آخر علیؓ کو ان سے مقابلہ کرنا پڑا جس سے ان کی کمر ٹوٹ گئی، لیکن بقیۃ السیف لوگ ایک لمحے کے لئے بھی اپنے طریقہ سے رو گرداں نہ ہوئے۔ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے ـــــ غور سے دیکھئے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مشابہت ہے!۔

دینداری کے ساتھ گمراہی:۔ جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں کہ یہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لئے بھیجا، ابن عباس جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی، عزت و تکریم سے پیش آئے، ابن عباس نے دیکھا ان کے ماتھوں پر طول سجود کے باعث گھٹے پڑے ہوئے ہیں اور ہاتھ اونٹ کے کھر کی طرح سخت ہیں اور پیراہن پسینہ سے شرابور[۱] غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالا ہے لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے، یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے، لیکن ایک ذمی کی حفاظت جان کے لئے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

مسلمان کا قتل موجب ثواب:۔ ابوالعباس المبرد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:۔

"خوارج کے دلچسپ واقعات میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی گرفت میں ایک مسلمان اور ایک نصرانی آ جاتا تو یہ مسلمان کو قتل کر دیتے، اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے۔

عبداللہ بن خباب کی جب ان سے مدبھیڑ ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا، ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں جو حاملہ تھیں، خارجیوں نے ان سے کہا۔

"جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اسکا حکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کریں"

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا:۔ "ابوبکر و عمر کے بارے میں کیا کہتے ہو؟"

عبداللہؓ نے جواب دیا۔

"ان کے بارے میں کلمۂ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟"

خوارج نے پھر سوال کیا:

---

[۱] الکامل للمبرد ج ۲ ص ۱۴۳

"تحکیم سے پہلے علی اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمان کیسے تھے؟"

عبداللہ نے جواب دیا۔

"بہت اچھے"

خوارج نے پوچھا،

"تحکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟"

عبداللہ نے جواب دیا،

"میری رائے یہ ہے کہ علیؑ تم سے زیادہ کتاب الٰہی کو جانتے تھے، تم سے زیادہ وہ نیکوکار، دین کے حامی، نگہبان اور صاحب بصیرت و فراست تھے۔"

خوارج نے کہا۔

"تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے، لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی کرتے ہو۔"

یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑ کر نہر کے کنارے لے گئے، یہیں انھیں ذبح کر دیا، یہاں اپنے کھجور کے درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا، اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا۔

"یہ قبول کر لیجئے۔"

خوارج نے کہا۔

"خدا کی قسم ہم یہ کھجوریں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ہم سے ان کی قیمت لے لو"

نصرانی نے جواب دیا۔

"کتنی عجیب بات ہے کہ عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو تو تم نے قتل کر دیا اور مجھ سے کھجوریں بھی نہیں لے سکتے!"

خوارج کی تشدد پسندی:

خوارج کی اس ذہنیت کا کیا سبب تھا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ نشین تھی۔ شہر میں رہنے والے بہت کم تھے، یہ لوگ فقر و افلاس کی زندگی گزار رہے تھے، اسلام سے قبل یہ سخت تکالیف میں مبتلا رہے تھے، پھر ظہور اسلام کے بعد بھی ان کی مادی حالت کچھ زیادہ بہتر نہ ہوتی، کیونکہ ان کی اکثریت بدستور بادیہ نشین رہی، یہ زندگی سخت کوشی اور صعوبت پر مشتمل تھی، انھوں نے اسلام قبول کیا اور اسلامی فکر کی حلاوت انہیں پسند آگئی، تاہم ان کے تصورات کا دائرہ تنگ رہا علم سے بھی انہیں کوئی دلچسپی نہ تھی، خلاصہ ان کا ایمان اگرچہ پختہ تھا لیکن ضیق تصور نے انہیں متعصب

بنا دیا، یہ لوگ کم عقل تھے۔

جب انسان کے دل میں ایمان گھر بنا لیتا ہے تو وہ دنیاوی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے۔ لہذا نہ دنیا اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں اور حیات ابدی پر اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے، جنت کی نعمتیں اس کا منتہائے نظر بن جاتی ہیں اور ان چیزوں سے نفرت کرنے لگتا ہے جو بدبختی اور جہنم کی طرف لے جاتی ہیں، خوارج کی معیشت غصے، سنگ دلی، اور ظلم و تشدد پر مبنی تھی، اگر انہوں نے سکون کی زندگی بسر کی ہوتی اور کسی حد تک بھی دنیاوی نعمتوں سے بہرہ یاب ہوئے ہوتے تو ان کی اس سختی میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی یبوست میں طراوت کی جھلک نظر آ جاتی، اور ان کی حدت بھی کم پڑ جاتی۔

راوی کہتا ہے کہ زیاد بن امیہ کو اطلاع ملی :-

" ابوالخیر کنیت کا ایک آدمی بڑا جری اور نڈر ہے مگر وہ خوارج میں شامل ہو گیا ہے"

زیاد نے اس کو اپنے پاس بلایا اور ایک علاقے کا حاکم بنا دیا۔ اور اس کا مشاہرہ چار ہزار درہم ماہوار مقرر کیا۔ اور پھر سالانہ ایک لاکھ درہم دینا منظور کیا۔ چنانچہ ابوالخیر کہا کرتا تھا۔

"اطاعت گذاری سے بہتر میری نظر سے کوئی چیز نہیں گزری ہے[1]"

اس واقعہ سے صاف پتہ چلتا ہے کہ حالات بدل جانے پر اس آدمی کی طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب رونما ہوا۔

دینی اخلاص لیکن ملبی بر خلاف :- ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ علی اور معاویہ کے خلاف خوارج نے جو خروج کیا تھا، زیادہ تر دینی اخلاص پر مبنی تھا، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خروج کے اسباب میں دینی جذبے کے علاوہ بھی کچھ جذبات تھے اور ان کو سب سے بڑا محرک قرار دیا جائے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ خوارج قریش سے ایک قسم کا بغض رکھتے تھے، اس لئے کہ خلافت اب انہی کے پاس تھی اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو گئے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج قبائل ربیعہ سے متعلق تھے اور ان کے اور قبائل مضر کے درمیان عرصہ دراز سے دشمنی چلی آ رہی تھی، اسلام نے اس گرما گرمی کو تو کم کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا، اس کے آثار نہاں خانۂ دل میں پوشیدہ رہ گئے جو ہر آن مشتعل ہوتے

---

[1] الکامل للمبرد۔

رہتے تھے اور غیر محسوس طور پر ہیجان پیدا کرتے تھے، چنانچہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ خارجیوں کی بہت بڑی تعداد نے ــــ جو ربیعہ سے متعلق تھے ــــ جب دیکھا خلافت مضر کے حصہ میں آگئی ہے تو وہ ان کی حاکمیت اور اقتدار سے کنارہ کش ہونے لگے۔ اس بیزاری کی تہ میں جو جذبہ ــــ قبیلوی عصبیت ــــ موجزن تھا وہ اتنا غیر محسوس تھا کہ اس کا شعور وہ خود بھی نہ کر سکے۔ اور اسی خوش فہمی میں رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں محض دینی جذبے پر مشتمل ہیں، ان کا سبب اسلامی خلوص ہے یا پھر رضائے الٰہی جس کے لئے لڑتے مرتے رہتے تھے۔

ساتھ ہی ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ سب کی یہ کیفیت نہ تھی، ایسے لوگ بھی تھے جن کا جذبۂ اسلام بالکل خالص اور کسی قسم کے شک و شبہہ سے بالا تھا۔ اس جذبہ میں کسی قسم کی ملاوٹ نہ تھی اور اسی نے انہیں خروج پر اکسایا، ویسے دل کے ظاہر و باطن کو خدا ہی بہتر جانتا ہے۔

خوارج مساوات اسلامی پر عمل پیرا نہ تھے:- خارجیوں کے بارے میں ایک اور امر بھی قابل غور ہے۔

خوارج زیادہ تر عرب تھے اور موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں نہ ہونے کے برابر تھے اگرچہ استحقاق خلافت کے سلسلے میں ان کی رائے تھی، کہ موالی بھی پوری مساوات کے ساتھ خلافت کے حقدار ہیں بشرطیکہ ان میں خلافت کے شروط موجود ہوں کیونکہ وہ کہتے تھے کہ خلافت کا منصب عرب کے کسی خاص خاندان کے ساتھ مختص نہیں ہے (جیسے قریش) نہ ہی کوئی مخصوص قبیلہ اس کا اجارہ دار ہو سکتا ہے، بلکہ ان کے نزدیک تو کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں کہ کوئی خاص فریق اس کا حق دار ہوتا، اس کا نتیجہ تو یہ ہوتا کہ موالی خوارج کے گروہ میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں شامل ہوتے لیکن ایسا نہیں تھا۔

وجہ یہ تھی کہ خوارج موالیوں کو نفرت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور ان سے تحقیر آمیز سلوک کرتے تھے۔

ابن ابی الحدید راوی ہیں:-

"ایک خارجی عورت سے کسی موالی نے شادی کر لی جب خوارج کو معلوم ہوا تو بے اختیار کہہ اٹھے:-

"اس سانحہ نے ہمیں رسوا کر دیا۔"

خارجیوں کا فرقہ یزیدیہ:- اگرچہ خارجیوں کی جماعت میں موالی بہت کم تھے لیکن بعض خارجی فرقے ایسے بھی تھے جن میں یہ بہت با اثر تھے

چنانچہ "یزیدیہ"[1] کا عقیدہ تھا کہ عجم میں اللہ تعالےٰ ایک رسول مبعوث کرے گا جو صاحب کتاب ہوگا وہ شریعت محمدی کو منسوخ کرے گی، اور شریعت "میمونیہ"[2] کو بھی باطل کر دے گی، ان کے نزدیک اولاد کی بیٹیوں سے نکاح جائز تھا[3] بھائیوں اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کو مباح سمجھتے تھے[4]

یہ سراسر کافرانہ عقائد تفکیر فارس سے بھی متاثر معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ فارس کے مجوسی ایک نبی کے منتظر تھے جو خاک عجم سے عنقریب ظاہر ہوگا، وہ مذکورہ بالا رشتے جائز تصور کرتے تھے۔

مندرجہ بالا حقائق سے خارجیوں کی فہم وفراست واضح ہوگئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ سطحی قسم کے خیالات و افکار کے مالک تھے۔ قریش سے متنفر تھے، قبائل مضر سے خاص طور پر انہیں چڑ تھی اور خود بھی قبائلی عصبیت کا شکار تھے۔

خارجیوں کے سیاسی و مذہبی نظریات:- اب ہم ان کے کچھ خاص قسم کے نظریات پر روشنی ڈال رہے ہیں:-

ان کا عقیدہ تھا:-

(۱) خلیفہ کا تقرر آزاد اور غیر جانبدار رائے شماری سے ہو جس میں تمام مسلمان حصہ لیں۔

(۲) خلیفہ صرف اس صورت میں اس منصب پر فائز رہے کہ انصاف کرے۔ اور احکام شریعت نافذ کرتا رہے اور کسی قسم کا گناہ اس سے سرزد نہ ہو۔ اگر ان فرائض کی بجا آوری میں کوتاہی کا مرتکب ہو تو نہ صرف یہ کہ اس کو معزول کر دیا جائے، بلکہ اس کی گردن مار دینا واجب ہے۔

---

[1] یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے۔
[2] یہ لوگ میمون العجزی کی اتباع کرتے تھے۔ یہ بغداد سے نکل کر سجستان میں آباد ہوگئے، چنانچہ فارسی اثر ان پر غالب آگیا۔ [3] الفرق بین الفرق (بغدادی)
[4] الفرق بین الفرق (بغدادی)

— : (۳) منصب خلافت عرب کے کسی خاص خاندان کے ساتھ مختص نہیں ہے۔
— : (۴) نہ قریش اس کے حقدار ہیں جیسا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں۔
— : (۵) بلکہ قریش میں سے تو کوئی خلیفہ ہونا ہی نہیں چاہیئے۔
— : (٦) یہ بھی غلط ہے کہ عرب ہی اس منصب کے حقدار ہیں اور عجم میں سے کوئی خلیفہ نہیں بن سکتا۔ بلکہ خلیفہ ہونے کا حق ہر مسلمان کو پہنچتا ہے۔
— : (۷) بلکہ ترجیح اس کو ہے کہ خلیفہ غیر قریش ہو تاکہ اگر راہ راست سے ہٹ جائے اور خلاف شرع باتیں کرنے لگے تو اسے اس منصب سے الگ کرنے میں یا قتل کرنے میں دقت نہ ہو۔
— : (۸) اور اس میں یہ مصلحت ہے کہ غیر قریشی خلیفہ کو اس منصب سے الگ کرنے یا قتل کرنے کی صورت میں قبائلی عصبیت روک نہیں بن سکے گی، نہ ہی خاندانی اثر رکاوٹ پیدا کر سکے گا اس لئے کہ غیر قریشی خلیفہ کو صرف آسمان کا سایہ ہی پناہ دے سکے گا۔
— : (۹) اس نظریہ کے ماتحت خوارج نے اپنا پہلا خلیفہ عبداللہ بن وہب الراسبی کو مقرر کیا جو غیر قریشی تھا اور اس کو امیر المومنین کے لقب سے نوازا۔

خوارج کی ناکامی کا اصل سبب :- خوارج کے یہ گمراہ کن نظریات بظاہر اتنے پرکشش تھے کہ تمام مسلمانوں کو انہیں قبول کر لینا چاہیے تھا لیکن مندرجہ ذیل باتوں نے اس راستے میں بہت بڑی رکاوٹ پیدا کر دی۔
— : (۱) خارجی موالیوں کو نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔
— : (۲) مسلمان کا قتل ان کے نزدیک جائز تھا۔
— : (۳) مسلمانوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کر لیتے تھے اور ان کو غلام بنا لیتے تھے۔
— : (۴) علی کے ایمان پر طعن کرتے تھے۔
— : (۵) اہل بیت نبوت کے بیشتر افراد کے ایمان پر بھی یہ لوگ طعن کرتے تھے۔
یہی باتیں تھیں جو ان کے اور لوگوں کے دلوں کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہوئیں اور مسلمان ان کی طرف ملتفت نہ ہوئے۔

خارجیوں کا ایک فرقہ نجدات :- ایک خارجی فرقہ "نجدات" کا یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ نہ کسی امام کی ضرورت ہے نہ

خلیفہ کی۔ ہمیں اپنے معاشرے کو اس طرح بنانا چاہیے کہ لوگ اپنے معاملات خود ہی طے کر لیا کریں۔ لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا ممکن نہ ہو تو کسی کو امام بنا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

وہ اپنے مندرجہ ذیل عقیدے پر سختی کے ساتھ قائم تھے۔

(۱) شرعی طور پر امام بنانا واجب نہیں۔

(۲) لیکن اگر حالات کا تقاضا ہو تو ایسا کرنا بھی جائز ہے۔ یعنی ان دونوں صورتوں میں سے واجب کوئی بھی نہیں ہے۔

خارجیوں کا مسلّمہ مسلک: گناہ کاروں کو کافر قرار دے دینا خارجیوں کا مسلّمہ مسلک تھا گناہ چاہے غلطی سے ہوا ہو یا کسی غلط فہمی کی بنا پر خطائے اجتہادی سے یا جان بوجھ کر، ان کے نزدیک ہر گناہ گار کافر تھا، اسی لئے تحکیم کے معاملہ میں انھوں نے علیؑ کو کافر قرار دے دیا، حالانکہ تحکیم کے سلسلے میں علیؑ کی یہ شرط تھی کہ اگر وہ قرآن سے مطابقت رکھتی ہوگی تو قابل قبول ہوگی ورنہ نہیں۔ لیکن کسی مجتہد کو وہ یہ حق ہی نہیں دیتے تھے کہ اس سے کوئی غلطی ہو۔ چونکہ ان کے نزدیک تحکیم صحیح نہیں تھی اس لئے علیؑ پر کفر کا فتویٰ صادر کر کے انہیں مفسد اور بے دین قرار دے دیا۔

طلحہ، زبیر اور عثمان اور دیگر صحابہ کے سلسلے میں بھی انھوں نے ایسا ہی رویہ اختیار کیا۔ اگرچہ یہ لوگ صرف فروعات میں خوارج سے اختلاف رکھتے تھے، مگر پھر بھی کفر کے فتوے سے نہ بچے، خطائے اجتہادی تو ان کے نزدیک کفر کا موجب تھی ہی۔

ابن ابی الحدید نے بہت سی مثالوں سے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔ لیکن یہ مسئلہ اس قدر واضح اور بین ہے کہ ان کے رد کی ضرورت ہی ہم نہیں محسوس کرتے، اتنا کافی ہے کہ خارجیوں کے عقائد بیان کر دیے جائیں تاکہ ان کے دلائل اور انداز فکر کا پتہ چل جائے، اس سے معلوم ہو جائے گا کہ کتنی معمولی باتوں پر یہ کفر کا فتویٰ دے دیتے تھے، یہ لوگ کسی بات کی تہ تک پہنچنے کی ضرورت ہی محسوس نہ کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ زیر بحث مسئلے کے مختلف گوشوں کو قابل التفات ہی نہ سمجھتے تھے۔

خارجیوں کی تکفیر کے اسباب: مثال کے طور پر قرآن میں اللہ تعالے کا حکم ہے۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ

یعنی:

یعنی: بشرط استطاعت حج فرض ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور جس نے کفر کیا تو اللہ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت سے خوارج نے یہ سمجھ لیا کہ تارک حج کافر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ تارک حج گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے، اور گناہ کبیرہ ان کے نزدیک موجب کفر ہے۔

اسی طرح مندرجہ ذیل آیت میں فرماتا ہے:۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون

یعنی: جو شخص منزل من اللہ فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔

اس آیت سے خارجیوں نے یہ اخذ کیا کہ خدائی فیصلے کے خلاف فیصلہ کرنے والا ہر شخص کافر مطلق ہے۔

قرآن مجید کی آیت ہے:۔

یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ فاما الذین اسودت وجوھھم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون

یعنی: جس (قیامت کے) روز کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے اور کچھ روسیاہ ہوں گے جو روسیاہ ہوں گے (ان سے سوال کیا جائے گا) کیا تم ہی وہ لوگ ہو جو ایمان لانے کے بعد کافر ہو گئے تھے؟ اب وہ عذاب چکھو جس کا تمہیں انکار تھا۔

اس سے خوارج نے یہ نتیجہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ سفید نہیں ہو سکتا لہذا وہ روسیاہ ہوگا اور بما کنتم تکفرون کے تحت کافر ٹھہرا۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے:۔

ولکن الظالمین بآیات اللہ یجحدون

یعنی: اللہ تعالیٰ کی آیات کے بارے میں یہ ظالم لوگ جھگڑا کرتے ہیں۔

خارجیوں نے نتیجہ نکالا کہ جاحد ظالم ہے، ظلم صفت کفر ہے اس لیے جاحد کافر ٹھہرا۔

خوارج کے ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ کتنی سطحی نظر تھی یہ لوگ نصوص ظاہر کو دیکھتے تھے، اور نصوص کے اسرار و غوامض سے یہ اس قدر محروم تھے کہ بات کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش

ہی نہ کرتے تھے۔

حضرت علی کا ردِّ خوارج کے دعاوی کا:- حضرت علیؓ نے اپنے زمانے کے خارجیوں کے مفروضات کو زوردار طریقہ سے رد کیا ہے، چنانچہ ایک موقع پر خوارج کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں[1]:-

"اگر تم سمجھتے ہو کہ میں برسرِ غلط ہوں تو میری بے راہ روی کی سزا تمام مسلمانوں کو کیوں دیتے ہو؟- میری خطا پر ان سے کیوں مواخذہ کرتے ہو؟- میرے گناہ پر ان کی کیوں تکفیر کرتے ہو؟

تم نے اپنے کندھوں سے تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور جا و بے جا انہیں بے نیام کر لیتے ہو تم نہیں دیکھتے کہ کون گناہ گار ہے اور کون بے گناہ ہے، دونوں کو ایک ہی درجہ میں شمار کرتے ہو۔

تمہیں اچھی طرح معلوم ہے کہ شادی شدہ زانی کو رسول اللہ نے سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی خود ہی پڑھائی اور اس کے گھر والوں کو اس کے مال کا وارث بنایا۔ رسول اللہ نے قاتل کو تو معاف نہیں کیا لیکن اس کے اہلِ خانہ کو اس کی میراث سے محروم نہیں ہونے دیا۔ رسول اللہ نے چور کے ہاتھ بھی کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے بھی لگوائے، لیکن ان کے ساتھ ہی دونوں کو مالِ فئے (مالِ غنیمت) سے حصہ بھی دیا۔ آپ نے گناہ گاروں کا فیصلہ قرآن کے مطابق کیا لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا ہے، ان گناہ گاروں کو اس حق سے بھی محروم نہیں کیا، نہ ہی ان کو دائرہ اسلام سے خارج کیا۔

خوارج کا قبولِ حق سے گریز:- علیؓ کے اس مدلل اور بہترین کلام کا ان خوارج پر کوئی اثر نہ ہوا، چنانچہ اب آپ نے کلامِ الٰہی کے بجائے عملِ رسول سے دلیل پیش کی، کیونکہ قرآن کی تاویل تو ممکن ہے لیکن عملِ رسول کی کوئی تاویل نہیں ہو سکتی مگر اس کے باوجود خوارج اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہے، اور ان کی تنگ نظری میں کوئی وسعت پیدا نہ ہو سکی وہ صرف جزئیات و سطحیات پر قائم رہے اور جزئیات کی پیروی سے گمراہی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تنگ نظر نہیں جا سکتی، لہٰذا کُل حق کی موجب تو صرف تنظر کلی ہی ہر جہت سے ہو سکتی ہے جس سے وہ لوگ محروم تھے۔

[1] ملخص من شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۰۸

خوارج میں تفرقہ کے اسباب:۔ خوارج آپس میں متحدہ نہ رہ سکے اور چھوٹی چھوٹی باتوں پر ان میں بھی باہمی اختلاف رونما ہوگیا، ان کی شکستوں کی ایک وجہ یہ بھی ہے:۔

مہلب بن ابی صفرہ نے اموی عہد حکومت میں ان خوارج کے شر سے مسلمانوں کو بچانے کے لئے ان میں اختلاف پیدا کر دیا، تاکہ یہ آپس میں دست وگریباں ہوجائیں، ان کی قوت پارہ پارہ ہوجائے اور ان کی سختی کم ہوجائے، جب اسے کوئی تدبیر سمجھ نہ آئی جس سے ان میں اختلاف پیدا ہوتا تو اس نے ایک دور جال پھینکا، چنانچہ ابن ابی الحدید اس کہانی کو اس طرح بیان کرتے ہیں:۔

"خارجیوں کے فرقہ ازارقہ میں ایک آہن گر تھا جو زہر آلود تیر بناتا تھا، خوارج انہی تیروں کی بوچھار اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے، جب یہ معاملہ مہلب کے سامنے پیش ہوا تو اس نے کہا:۔

"اس کا تدارک میں کرتا ہوں"

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ساتھ ہی ایک ہزار درہم بھی۔ اور اس کو قطری بن الفجاءۃ کے لشکر میں بھیج دیا اور ہدایت کی:۔

"یہ خط اور درہم آنکھ بچا کر دشمن کے لشکر میں پھینک آؤ اور اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا"

وہ آدمی حکم کی تعمیل میں چل دیا۔

اس خط میں یہ عبارت درج تھی:۔

"امابعد!

آپ کے تیر مجھے مل گئے ہیں اور اس کے عوض ایک ہزار درہم ارسال کر رہا ہوں، یہ رقم قبول کیجئے اور جتنی تعداد میں زہر آلود تیر آپ بنا سکیں مجھے بھیج دیجئے۔

یہ خط لشکر کے ایک آدمی کو ملا، اس نے اپنے سردار قطری کی خدمت میں یہ دونوں چیزیں پیش کر دیں، قطری نے اس آہن گر کو بلا کر پوچھا:۔

"یہ کیسا خط ہے؟"

وہ بولا،

"مجھے نہیں معلوم!"

قطری نے دوسرا سوال کیا۔

"یہ درہم کیسے ہیں؟"

اس نے جواب دیا۔

"میں نہیں جانتا۔"

قطری نے حکم دیا،

"اس کو قتل کر دو۔"

فوراً حکم کی تعمیل ہوئی،

یہ خبر سن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک آدمی عبداللہ نامی آیا اور اس نے قطری سے کہا۔

"تم نے ایک آدمی کو کسی دلیل اور ثبوت کے بغیر کیوں قتل کیا؟"

قطری نے جواب دیا۔

"کسی شخص کو مفاد عامہ کے لئے قتل کر دینا کوئی بڑی بات نہیں اور امام کو یہ حق ہے کہ جو بہتر سمجھے کرے، رعیت کو اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں۔"

اگرچہ یہ بات عبداللہ کو بہت گراں گزری لیکن وہ جماعت سے علیحدہ نہ ہوا۔ جب مہلب کو اس واقعہ کا علم ہوا تو اس نے خوارج میں ایک عیسائی بھیجا اور ایک نئی چال چلی۔ عیسائی سے کہا۔ "جب تم قطری کے سامنے جاؤ تو سجدہ میں گر پڑنا، وہ روکے تو کہنا، میں تو آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"

اس عیسائی نے ویسا ہی کیا، جب قطری نے اس کو سجدے میں دیکھا تو کہا:۔

"سجدے کے لائق صرف خدا کی ذات ہے۔"

نصرانی بولا،

"میں تو صرف آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"

ایک خارجی نے قطری سے کہا۔

"یہ خدا کے بجائے آپ کو سجدہ کر رہا ہے۔"

پھر اس نے قرآن کی یہ آیت پڑھی:۔

انکم وما تعبدون من دونہ حصب جہنم، انتم لھا واردون

قطری نے جواب دیا۔

"عیسائی حضرت عیسیٰ کی پرستش کرتے ہیں لیکن اس سے ان کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے۔"

یہ سنکر اس خارجی نے اس عیسائی کو قتل کر دیا۔ یہ بات قطری کو پسند نہ آئی اور اس کی یہ

ناگواری دوسرے خارجیوں نے ناپسند کی۔

خوارج کے اختلاف باہمی کے نتائج

"دوں خوارج میں اختلاف پیدا ہوگیا جو بڑھتا ہی گیا، یہاں تک کہ قطری اسلام کی حدود میں پہنچ گیا[1]"

اس واقعے سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے سپہ دار مہلب نے کس حکمت عملی سے خوارج میں ان کی کم عقلی اور ضعف رائے کے سبب اختلاف اور نفاق کی آگ بھڑکا دی اور کتنے آسان طریقے سے ان بے شعور اور بے سمجھ خارجیوں کو ایک دوسرے سے دست و گریبان کر دیا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ کمزور پڑ گئے اور ان میں دشمن کی قوت کا مقابلہ کرنے کی سکت باقی نہ رہی۔

اس کامیاب چال کا نتیجہ یہ ہوا کہ خارجی کئی گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں متعدد فرقے پیدا ہو گئے، اب ہم خوارج کے چند خاص فرقوں کا ان کے عقائد سمیت ذکر کریں گے۔

---

[1] شرح نہج البلاغہ، ج ۱، ص ۴۰۴۔

خارجی فرقے (۱)

الازارقہ

خارجی فرقوں میں کثرت تعداد اور جوش وخروش کے اعتبار سے یہ فرقہ سب سے بڑا تھا۔ یہ لوگ قبائل ربیعہ کے خاندان بنو حنیفہؓ کے ایک فرد نافع بن الازرق کی اتباع کرتے تھے۔

ازارقہ نے نافع کی قیادت میں بنی امیہ اور ابن زبیر کے خلاف پورے انیس سال نہایت بہادری اور پامردی سے لڑائی کی۔

جب نافع لڑائی کے دوران مارا گیا تو نافع بن عبداللہ قائد مقرر ہوا اور اس کے بعد قطری بن فجاءۃ سردار مقرر ہوا۔

چونکہ اب عام لوگ ان کے کثرت وخون اور ظلم وتشدد سے متنفر ہو گئے تھے، لہٰذا قطری کے عہد میں یہ فرقہ روبہ زوال ہو گیا اور خوارج اب آپس کے اختلافات میں الجھ کر ایک دوسرے کی گردن کاٹنے لگے، اسی لئے ہر معرکے میں اب انہیں شکست ہوتی تھی اور مسلسل ہزیمتوں کی وجہ سے قطری کے بعد اس فرقے کا گویا خاتمہ ہی ہو گیا۔

چند اضافوں کے ساتھ یہ فرقہ بھی وہی عقائد رکھتا تھا جو عام خوارج کے تھے مثلاً:-

۱۔ خوارج کے مخالف سب مسلمان مشرک ہیں،

۲۔ خارجیوں سے اختلاف رکھنے والے تمام لوگ مشرک ہیں،

۳۔ لڑائی سے پس و پیش کرنے والے خوارج بھی مشرک ہیں۔

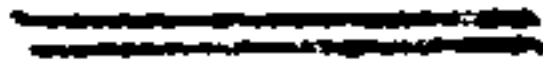
۴۔ مخالفین خوارج کی اولاد بھی مشرک ہے اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گی۔

۵۔ خوارج سے اختلاف رکھنے والے مسلمانوں کے شہر دار الحرب کی طرح ہیں۔ یعنی لوٹ مار کے وقت ان کے بچوں اور عورتوں کو قیدی اور غلام و لونڈی بنا لینا جائز ہے۔

۶۔ چونکہ قرآن میں زانی کو سنگسار کرنے کا کوئی حکم نہیں، لہٰذا یہ سزا ساقط۔

۷۔ پاکباز مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط لیکن عفیف عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد واجب۔

۸۔ صغیرہ و کبیرہ گناہ کے مرتکب انبیاء بھی ہو سکتے ہیں۔

خارجی فرقے (۲)

النجدات

یہ لوگ نجدہ بن عویمر الحنفی کے متبع تھے، بہت سے مسائل میں یہ لوگ فرقہ ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے۔ چند موٹی موٹی باتیں جو اس فرقے میں پائی جاتی تھیں، ذیل میں درج کی جاتی ہیں:۔

۱۔ جنگ میں شامل نہ ہونے والے خارجی کو کافر نہیں قرار دیتے تھے
۲۔ مسلمان بچوں کا قتل جائز نہیں سمجھتے تھے۔
۳۔ ان کے نزدیک امام قائم کرنا واجب تھا۔
۴۔ تقیہ جائز سمجھتے تھے جو نافع (ازارقہ) کے ہاں ناجائز تھا۔

یمن میں ان لوگوں کی کثرت تھی، شروع میں اس جماعت کا رہنما اور پیشوا ابوطالوت الخارجی نامی ایک آدمی تھا۔ پھر انہوں نے نجدہ کی بیعت کر لی۔ یہ ۶۶ھ کا واقعہ ہے۔ نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد یہ لوگ خوب پھلے پھولے اور مسلسل کامیاب و کامران ہوتے رہے، چنانچہ بہت جلد بحرین۔ عمان، حضرموت، یمن اور طائف پر ان لوگوں کا تسلط ہو گیا اور ان شہروں پر ان کا جھنڈا لہرانے لگا۔

لیکن یہ کامیابی ان کو کچھ زیادہ راس نہ آئی کیونکہ کئی امور میں جماعت کے قائد نجدہ سے ان کا اختلاف ہو گیا اور اس اختلاف نے خطرناک صورت اختیار کر لی۔ نجدہ

شکایت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے لڑکے کو ایک لشکر کا سپہ سالار بنا کر بھیجا، اس لشکر نے مسلمان عورتوں کو قید کر کے انہیں لونڈی بنا لیا اور مال غنیمت کو تقسیم سے پہلے ہی صرف کرنا شروع کر دیا۔ بجائے اس کے کہ نجدہ ان لوگوں کو سزا دیتا یا تنبیہ کرتا اس نے ان کو کچھ بھی نہ کہا اور معاف کر دیا۔

اس فرقے کے لوگوں کو اپنے سردار نجدہ سے ایک شکایت یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے آدمیوں کو جو مجرم تھے، نوازا اور ان کو عہدے بخش دیئے، اس نے کہا :۔

"میں خدا سے امیدوار ہوں کہ وہ انہیں معاف کر دے گا اور اگر انہیں کوئی سزا دی بھی تو وہ دوزخ کی سزا نہ ہوگی بلکہ کوئی تھوڑی بہت سزا دے کر انہیں جنت میں داخل کر دے گا۔"

اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے ایک اور زبردست شکایت یہ تھی کہ اس نے ایک مرتبہ دو لشکر بری اور بحری مہم پر روانہ کئے لیکن ان کے ساتھ برابر کا سلوک نہ کیا۔ جو لوگ بری مہم پر گئے تھے، ان کو تو خوب انعام و اکرام سے نوازا لیکن جو بحری معرکہ سر کرنے گئے تھے ان کو بہت کم دیا۔

ان اختلافات کے نتیجہ میں یہ فرقہ تین[۳] حصوں میں بٹ گیا :۔

پہلا گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی راہنمائی میں سجستان چلا گیا اور وہیں مقیم ہو گیا۔

دوسرا مسلح ہو کر نجدہ کے مقابلہ میں آیا، زوردار مقابلہ ہوا اور نجدہ مارا گیا۔

تیسرے گروہ نے نجدہ کی کوتاہیوں اور خامیوں سے درگذر کیا، اور اسے سزا و عقوبت کا مستحق نہ گردانا، بلکہ اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا۔

نجدہ کے بعد ابو فدیک اس فرقہ کا امیر مقرر ہوا، عبدالملک بن مروان نے اس فرقہ کے استیصال کی غرض سے ایک لشکر بھیجا جس نے ان کو نیست و نابود کر دیا۔ ابو فدیک کو قتل کر کے اس کا سر عبدالملک کے پاس بھیج دیا گیا، اور یوں وہ صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔

خارجی فرقے (۳)

الصفریہ

اس فرقے کے لوگ زیاد بن الاصفریہ کے متبع تھے۔ ازارقہ کے مقابلہ میں ان کے خیالات ونظریات زیادہ ظالمانہ اور متشددانہ تھے، بہت سے نظریات میں یہ لوگ ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور یہ اختلاف بنیادی اور اساسی تھا۔

صفریہ اور ازارقہ میں جو فکر و نظر کا اختلاف تھا اس کا اندازہ ذیل کے عقاید سے ہوگا جو صفریہ میں پائے جاتے تھے۔

(۱) گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں۔

(۲) مرتکب گناہ کبیرہ کو مشرک نہیں کہا جا سکتا

(۳) جن گناہوں کی خدا تعالیٰ نے قرآن میں سزا مقرر کی ہے ان کا مرتکب صرف گناہ گار ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو یہی نام دیا ہے مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔

(۴) البتہ جن گناہوں کی خدا نے قرآن میں کوئی سزا مقرر نہیں کی، ان کا مرتکب بیشک کافر ہے

(۵) بعض صفریہ کہتے تھے کہ گناہ گار کو اگر حاکم سزا دے دے تو پھر وہ کافر نہیں رہتا۔

اس فرقے میں ایک شخص بلال مرداس نامی بڑا متقی اور پرہیزگار تھا۔ یزید بن معاویہ کے زمانے میں اس نے بصرہ کے قرب و جوار میں خروج کیا لیکن عام لوگوں

کو کچھ نہ کہا۔ اگر کہیں کامیاب ہو جاتا تو صرف شاہی خزانے پر قبضہ کر لیتا۔ جنگ میں بھی یہ پہل نہیں کرتا تھا عبید اللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لئے ایک لشکر بھیجا جو اس پر فتحیاب ہوا اور یہ لڑتے لڑتے مارا گیا۔

اس گروہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا جو شاعر بھی تھا اور پرہیزگار بھی۔ یہ اپنے گروہ سے بھاگ کر مختلف اسلامی شہروں کی خاک چھانتا رہا۔ بلال کے بعد اسی کو صفریہ نے اپنا پیشوا اور امام مقرر کیا۔

العجاردہ

اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کی اتباع کرتے تھے اور وہ خود عطیہ بن الاسود الحنفی کا پیرو تھا ۔ اپنے خیالات و معتقدات کے اعتبار سے یہ لوگ فرقہ نجدات سے بہت قریب تھے، ان کے خاص عقائد حسب ذیل ہیں :۔

۱ ۔ لڑائی سے پس و پیش کرنے والے خارجی اگر دیانتدار ہوں تو انہیں مناصب پہ بھی فائز کیا جا سکتا ہے ۔

۲ ۔ ہجرت فرض نہیں، صرف فضیلت کا کام ہے

۳ ۔ مخالف کا مال اس وقت تک مال غنیمت شمار نہیں ہوگا جب تک اسے قتل نہیں کر دیا جاتا، اور وہ زندہ ہے ۔

لیکن بہت جلد یہ فرقہ اختلافات میں مبتلا ہو گیا ۔ چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک شخص الگ ہو جاتا اور اپنا علیحدہ گروہ بنا لیتا، ان کے یہ اختلافات اگرچہ جزئی تھے لیکن یہی نئے نئے فرقوں کا باعث بن گئے ۔

اس سلسلے میں چند دلچسپ مثالیں ملاحظہ فرمایئے :۔

(۱) اس فرقے میں شعیب نامی ایک شخص تھا جو ایک دوسرے آدمی کا جس کا نام میمون تھا مقروض تھا، ایک روز میمون نے اس سے تقاضا کیا:

"اب میری رقم واپس کر دو۔"

شعیب نے جواب دیا۔

"اگر اللہ نے چاہا تو بہت جلد لوٹا دوں گا۔"

میمون یہ جواب سن کر بولا۔

"خدا چاہتا ہے کہ اسی وقت واپس کر دو ـــــ لاؤ۔"

شعیب یہ بات سن کر بولا:۔

"اگر خدا واقعی چاہتا تو یہ کس طرح ممکن تھا کہ میں اسی وقت ادا نہ کر دیتا۔"

میمون نے شعیب سے کہا:۔

"اللہ تعالیٰ نے قرضہ لوٹانے کا حکم دیا ہے اور وہ جس بات کا حکم دیتا ہے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ ہو جائے لیکن جس کام کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وہ ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔"

اس گفتگو نے عجاردہ کے دو فرقے بنا دیئے، ایک کا نام "شعیبیہ" اور دوسرے کا نام "میمونیہ" قرار پایا۔

ان دونوں فرقوں کے نئے داعیوں یعنی شعیب اور میمون نے اپنی باتیں جماعت کے امام عبدالکریم کو لکھ بھیجیں جس نے مندرجہ ذیل مبہم جواب دیا۔

"ہم وہی بات منہ سے نکالتے ہیں جو خدا چاہتا ہے اور جو خدا کی مرضی نہیں ہوتی، وہ واقع بھی نہیں ہوتا۔ پس اللہ جس سے ہم وابستہ ہیں۔"

اس جواب سے شعیب اور میمون دونوں نے اپنے طور پر یہ نتیجہ نکالا کہ عبدالکریم نے اسی کی حمایت کی ہے۔

(۲) روایت ہے کہ ثعلبہ نامی ایک عجردی نے اپنی لڑکی کی نسبت اپنے ایک رشتہ دار عجردی سے کر دی جس کے ساتھ نکاح ناجائز تھا۔ پھر اس نے لڑکی کی ماں سے کہلوایا۔

"کیا لڑکی بالغ ہے؟ اگر بالغ ہو گئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجاردہ کے نزدیک معتبر ہے تو پھر اسے شادی کر لینی چاہیئے اور مہر کی رقم کا خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ کتنی ہے۔"

لڑکی کی ماں نے اپنے شوہر کو جواب دیا۔

" لڑکی چونکہ مسلمان ہے اس لئے یہ شادی نہیں ہو سکتی، اس سے کوئی بحث نہیں کہ بالغ ہے یا نہیں "

ثعلبہ نے یہ جواب عبدالکریم کے سامنے پیش کیا، اس نے برأۃ اطفال کا فیصلہ صادر کر دیا۔ ثعلبہ اس کا مخالف ہو گیا اور ایک نئے فرقے کی بنیاد رکھی جو ثعالبہ کے نام سے مشہور ہوا۔

[الخطیب نے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ بکثرت ان دو شعروں کو پڑھا کرتے ص۳۵۹ ج ۱۳

عطاء ذی العرش خیر من عطائکم ، وسیبہ واسع یرجی وینتظر ،

عرش والے کی داد تمہاری داد و دہش سے بہتر ہے اس کا ابر کرم فراخ ہے جس سے امیدیں وابستہ ہیں اور جس کا انتظار کیا جاتا ہے

انتم یکدر ما تعطون منکم ، واللہ یعطی بلا منّ ولا کدر

تم لوگ (حکومت والے) جو کچھ دیتے ہو اسکو گدلا کر دیتے ہو۔ اور حق تعالیٰ دیتا ہے جس میں نہ احسان جتلانے کی اذیت ہوتی ہے اور نہ کسی قسم کی کدورت اس میں ہوتی ہے]

الاباضیہ

اس فرقے کے لوگ عبداللہ بن اباض کے پیرو تھے
خارجیوں میں سب سے زیادہ اعتدال پسند فرقہ یہی تھا فکر و نظریہ کے لحاظ سے کوئی خارجی فرقہ اسلام سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا اباضیہ، یہ لوگ تشدد اور انتہا پسندی سے الگ تھے اقتصار و اعتدال ان کا شیوہ تھا۔

فرقہ اباضیہ کے عقائد حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن، البتہ اگر یہ کفران نعمت کے مرتکب ہوں تو کافر ہو جائیں گے۔

۲۔ کسی غیر خارجی مسلمان کو دھوکے یا فریب سے قتل کرنا حرام ہے، البتہ اعلانیہ ان کی گردن مار دینا جائز ہے

۳۔ دارالمسلمین کو دار توحید سمجھا جائے گا، البتہ بادشاہ کا معسکر دار الحرب کے حکم میں ہوگا۔

۴۔ غیر خارجی مسلمان پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے جنگی ہتھیار، گھوڑوں اور جانوروں، نیز ہر قسم کے سامان رسد کو اور ان چیزوں کو جو لڑائی میں کام آتی ہیں، مال غنیمت میں شمار کیا جائے گا، البتہ سونے چاندی کے

زیورات وغیرہ مالِ غنیمت شمار نہ ہوں گے اور وہ مالکان کو واپس کر دیئے جائیں گے۔

۵ - غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قابلِ قبول ہے۔

۶ - غیر خارجی مسلمانوں سے نکاح اور شادی بیاہ کا سلسلہ جائز ہے۔

۷ - غیر خارجی مسلمانوں کو وارث بنایا جا سکتا ہے، ان کی وراثت لینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

اباضیہ کے ان نظریات و عقائد سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کی بہ نسبت یہ اعتدال کو پسند کرتے تھے اور اپنے مخالفین کے ساتھ رواداری اور عدل و انصاف کو ترجیح دیتے تھے، شاید اسی وجہ سے عالمِ اسلام کے بعض گوشوں میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خارجی مذہب کی اساس انتہا پسندی اور غلو پر تھی - دین اور فہمِ دین کے معاملے میں بہت ہی انتہا پسند اور متشدد تھے، اسی چیز نے انہیں گمراہ کر دیا - یہ لوگ عام مسلمانوں کو بھی گمراہ کرنے کی کوشش میں لگے رہتے تھے، ان کی اس مخلصانہ گمراہی کے باعث ہی شاید علیؓ نے اپنے اصحاب کو وصیت کی تھی:-

"میرے بعد کسی خارجی سے لڑائی نہ کی جائے، کیونکہ جو تلاشِ حق کے لئے نکلا اور اسے نہ پا سکا وہ اس شخص کی طرح بہر حال نہیں ہے، جو باطل کی جستجو میں نکلا، اور اسے حاصل کر لیا۔"

علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ثابت ہوا کہ وہ امویوں کو باطل کا جویا اور ان کے مقابلہ میں خوارج کو حق کا متلاشی خیال کرتے تھے، انہوں نے حق کی تلاش میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پالیا۔

اس کے باوجود خوارج میں ایسے فرقے بھی موجود تھے، جن کے مسلک کی تائید کسی طرح بھی قرآن سے نہیں ہوتی بلکہ تاویل کے بعد بھی اس مسلک کو کتابِ الٰہی سے ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔

خارجی فرقہ (۶)

الیزیدیہ

یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ کے پیرو تھے

یزید بن ابی انیسہ پہلے پہل اباضی فرقے سے متعلق تھا۔ پھر اس فرقے سے الگ ہو گیا اور اپنا نیا گروہ بنا لیا جس کا امام وہ خود بن بیٹھا

اس فرقے کے خاص عقائد اور نظریات حسب ذیل ہیں:-

۱۔ وہ وقت جلدی آنے والا ہے جب خدا ایک عجمی رسول بھیجے گا۔

۲۔ یہ عجمی رسول شریعت محمدی کا ناسخ ہوگا۔

عبدالقاہر بغدادی اپنی کتاب میں اس فرقے کو خارج از اسلام قرار دیتا ہے[1]

---

[1] الفرق بین الفرق

المیمونیہ

اس فرقے کے لوگ میمون العجزی کے پیروکار تھے۔

اس نے قرض کے معاملے میں اپنے امام عبدالکریم سے اختلاف کیا ــــــ جس کا ذکر گزر چکا ہے ــــــ اور ایک نئے فرقے کی بنیاد ڈالی۔ جس نے میمونیہ کا نام پایا۔

اس فرقے کے مخصوص عقائد و نظریات عجیب و غریب تھے جن کو اسلامی تعلیمات سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ مثلاً:۔

۱۔ اولاد کی لڑکیوں سے شادی جائز ہے۔

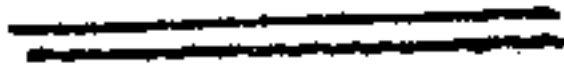
۲۔ بھائیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ بہنوئی کی لڑکیوں سے بیاہ ہو سکتا ہے۔

ان افکار و آراء کے حق میں اس کی یہ دلیل تھی کہ قرآن نے ان محرمات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

فرقہ میمونیہ کے لوگ سورۂ یوسف کو قرآن کی سورۃ نہیں جانتے تھے، وہ کہا کرتے تھے یہ سورۃ قرآن کی کس طرح ہو سکتی ہے جبکہ اس میں عشق و محبت کی داستان بیان کی گئی ہے، لہٰذا اس میں قرآن کا حصہ بننے کی صلاحیت ہی نہیں کہ اس کو قرآن کی سورۃ

مانا جائے۔

اسی بداعتقادی کا نتیجہ تھا کہ خدا نے اس کو غارت کر دیا اور آج اس کا کہیں نام و نشان نہیں ملتا۔ بغدادی نے اس فرقے کو بھی کافر قرار دیا ہے[1]۔

[منصور نے ان سے یہ خواہش کی کہ کبھی کبھی آپ ہمارے پاس آجایا کیجئے، امام صاحب نے جواب میں فرمایا :-

"یہ ذرا مشکل ہے کیونکہ آپ سے قربت اور نزدیکی کا نتیجہ دیکھ چکا ہوں کہ آزمائش میں مبتلا ہو جاتا ہوں، علاوہ اس کے اگر دل میں اس آرزو کو پالتا ہوں تو یقین مانئے کہ کسی وجہ سے اگر اپنے دربار میں میرے آنے کو آپ روکدیں گے تو خواہ مخواہ کے غم میں مبتلا ہونا پڑے گا اور امیرالمومنین! سچ تو یہ ہے کہ آپ کے پاس میں دیکھ چکا، ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس کی مجھے آرزو ہو، باقی آپ کے پاس اس لئے آمد و رفت رکھنا کہ دار و گیر سے آپ کے محفوظ رہوں، سو اس معاملہ میں میرا خیال یہ ہے کہ بحمداللہ میں کسی ایسے جرم میں مبتلا نہیں ہوں جس کی وجہ سے حکومت کی دھر پکڑ کا مجھے خوف ہو،

امیرالمومنین! یہ واقعہ ہے کہ آپکے پاس وہی لوگ وہی لوگ زیادہ آمد و رفت رکھتے ہیں جو ہر چیز سے بے نیاز ہو کر صرف آپ ہی کو اپنا سب کچھ سمجھ لیتے ہیں اور خدا کا شکر ہے جس نے آپکو دوسروں سے بے نیاز کر دیا ہے پس مجھے معاف فرمایا جائے کہ ان لوگوں کی طرح درباداری مجھ سے ممکن نہیں جن سے آپکی بارگاہ بھری رہتی ہے۔" ص ۲۹ ج ۱

---

[1] الفرق بین الفرق۔

عہدِ امام ابو حنیفہ کے فرقے (۳)

المرجئہ

ایک گمراہ اور گمراہ کن فرقہ

اس فرقہ کا آغاز سیاسی طور پر ہوا لیکن
بعد میں یہ لوگ اصولِ دین کو بھی سیاست
میں خلط ملط کرنے لگے[1]۔ وقت کے افکارِ اسلامی کو جس مسئلہ نے سب سے زیادہ اپنی طرف متوجہ کر رکھا تھا۔ انہوں نے اس میں حصہ لیا لیکن سلبی طور پر اور یہ مسئلہ تھا، گناہ کبیرہ کا ارتکاب جس

---

[1] ارجاء کے دو معنی ہیں :-
ایک تاخیر جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان :
قالوا ارجہ و اخاہ
یعنی وہ کہنے لگے اسے اور اس کے بھائی کو مہلت دو، یعنی مہلت دینا، وقفہ دینا۔
دوسرا اعطاء الرجاء :
مرجیہ فرقہ پر پہلے معنی کا اطلاق کیا جائے تو درست ہوگا، کیونکہ وہ نیت و قصد سے عمل کو موخر سمجھتے تھے۔
رہا دوسرا مطلب تو وہ ظاہر ہے کیونکہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایمان کو معصیت ضرر نہیں پہنچا سکتی۔
(باقی بر صفحہ آئندہ)

پرخوارج اور شیعہ اور معتزلہ بر سرپیکار تھے۔ چونکہ اس فرقہ کی ابتدا سیاسی طور پر ہوئی تھی لہٰذا ہم نے اسے سیاسی فرقہ شمار کیا ہے:۔ وہ بیج جس نے اس فرقہ کو شجر بار آور بنایا۔ عہد صحابہ یعنی حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں نمو پذیر ہوا کیونکہ جب حضرت عثمانؓ کی حاکمیت اور ان کے اعمال سے متعلق چہ مے گوئیاں اور نکتہ چینیاں شروع ہوئیں اور تمام اسلامی ممالک میں پوری وسعت کے ساتھ ان کی نشر و تشہیر ہوئی تو ان سرگرمیوں کا انجام قتل (عثمانؓ) کی صورت میں نکلا۔ آخر صحابہ کے ایک گروہ نے اس مسئلہ میں سکوت عمیق اختیار کیا اور حالات کی ناسازگاری اور نا مساعدت کے باوجود ان فتنوں میں شرکت سے انہوں نے کامل اجتناب کیا جو مسلمانوں کے لئے آفت جان بن گئے تھے۔ اپنے اس مسلک کی تائید میں انہوں نے ابوبکرہ رضی اللہ کی حدیث سے تمسک کیا کہ آپؐ نے فرمایا:۔

"عنقریب فتنے برپا ہوں گے۔ ان میں بیٹھ جانے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا اور چلنے والا دوڑنے والے سے بہتر ہوگا۔ خبردار جب یہ فتنے نازل ہوں یا وقوع پذیر ہوں (اس وقت) جس کے پاس اونٹ ہو وہ ان سے چمٹ رہے جس کے پاس بکریاں ہوں وہ اپنی بکریوں سے چمٹ جائے اور جس کے پاس زمین ہو وہ اپنی زمین سے چمٹا رہے۔ اس پر ایک آدمی نے عرض کیا:۔ یا رسول اللہ جس کے پاس نہ اونٹ ہوں نہ بکریاں اور نہ زمین وہ کیا کرے؟ آپ نے فرمایا: وہ اپنی تلوار اٹھائے اور اسے پتھر پر کھینچ مارے، اس طرح اگر نجات

(بقیہ: حاشیہ صفحہ گذشتہ) جیسے کفر کو طاعت سے کچھ فائدہ نہیں

ایک قول کے مطابق ارجاء کا مطلب کبائر کے مرتکب پر نفاذِ حکم کو قیامت تک موخر کر دینا ہے، لہٰذا دنیا میں اس پر کوئی حکم نہ لگایا جائے کہ وہ اہلِ جنت ہے یا اہل نار سے؟

اس طرح مرجیہ اور وعیدیہ دو مقابل فرقے ہیں

ایک قول یہ بھی ہے کہ:۔ مرجیہ وہ ہیں جو علیؓ کو پہلے سے چوتھے درجہ پر لے آتے ہیں۔ اسی التقسیم، سے مرجیہ اور شیعہ دو مقابل فرقے ہوں گے۔ (الملل والنحل للشھرستانی)

نجات پا سکے تو نجات پا جائے"!

چنانچہ صحابہ نے حتی الامکان باہمی رزم آرائی میں حصہ لینے سے پرہیز کیا اور باہم برسرِ جنگ فریقوں میں سے حق پر کون ہے اس رد و کد میں نہ پڑے مثلاً سعد بن ابی وقاص ابو بکر راوی حدیث اور عبداللہ بن عمران بن حصین وغیرہ، ان صحابہ نے ان خانہ جنگیوں کے وقت "ارجاء" سے کام لیا یعنی ان کی حقیقت پر نہیں الجھے اور معاملہ خدا کو سونپ دیا۔

نووی ان فتنوں اور مسائل سے متعلق لکھتے ہیں:۔

"صحابہؓ کے درمیان (یہ) واقعات مشتبہ تھے حتیٰ کہ صحابہ کی ایک جماعت سرگشتہ حیرت رہ گئی اور اس نے دونوں گروہوں سے علیحدگی اختیار کر لی اور جنگ میں حصہ نہ لیا کہ انہیں کسی پہلو پر پورا تیقن حاصل نہ تھا"!

ابن عساکر نے اس فرقہ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے:۔

"یہ وہ لوگ تھے جن پر امر واقعہ مشتبہ تھا، یہ جہاد میں گئے ہوئے تھے، جب یہ قتل عثمان کے بعد مدینہ واپس آئے تو صورتِ حال یہ تھی کہ جب گئے تھے تو متحد تھے، اختلاف کا کہیں نام و نشان نہ تھا، آئے تو یہ منظر دیکھا، کہنے لگے ہمارے جاتے وقت تم ایک تھے، کوئی اختلاف نہ تھا، اب واپس آئے تو تم مختلف اور باہم برسرِ جنگ ہو۔ تم میں سے بعض کہتے ہیں کہ عثمانؓ مظلوم شہید ہوئے اور یہ کہنے والے عادل ہیں اور اصحاب عثمانؓ میں سے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ علیؓ اولیٰ بالحق ہیں، ان کے اصحاب بھی ثقہ ہیں۔ بات ہمارے لئے تصدیق طلب ہے، اس لئے ہم ان دونوں سے نہ کسی سے برأت ظاہر کرتے ہیں نہ لعنت کرتے ہیں اور نہ ان کے خلاف شہادت دیتے ہیں اور ہم ان دونوں کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے یوم قضا تک موخر کرتے ہیں تاکہ وہی ان کے درمیان فیصلہ کرے"۔

اس طرح جب مسلمانوں کے کئی فرقے بن گئے

مرجیہ کا مسلک اِدھر نہ اُدھر:۔ تو شیعوں نے اہل بیت کی تائید اور حمایت میں انتہائی افراط تعصب اور غلو کا مظاہرہ کیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے بعض بڑے بڑے صحابہ پر بھی حملے کئے، ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کی تکفیر کی کیونکہ انہوں نے علیؓ اور دونوں دیپلے صحابہ کے درمیان ایسی ایسی عداوتیں فرض کر رکھی تھیں کہ جن کا وجود یا ان کے خیال میں

تھا - یا ان کے گروہ کے تصورات ہیں -

اور خوارج نے جمہور مسلمین کی تکفیر کر کے ایک نئے نظریئے کی بنیاد رکھ دی جس کا مسلمانوں کو پہلے علم نہ تھا یعنی ہر گناہ گار کافر ہے -

ان سب پر بالا دولت امویہ تھی جو سمجھتی تھی کہ مسلمان اس کے پرچم تلے خواہ جبر و اکراہ یا بہ رضا و رغبت جمع رہنے پر مجبور ہیں خوشی سے ہو یا ناخوشی سے انہیں اطاعت کرنی ہی پڑے گی اور جو ان سے عداوت رکھے گا - ملت سے علیحدہ اور دین سے دور ہو جائے گا

جب یہ انقسام واقع ہوا تو مرجیئہ نے کسی ایک فریق کا ساتھ دینے سے انکار کیا اور ان کا معاملہ موخر کر دیا اور اسے خدائے عالم الغیب کے سپرد کر دیا - وہ کسی سیاسی کشمکش میں حصہ لینا یا مداخلت کرنا نہیں چاہتے تھے - امویوں سے متعلق بھی برائی سے ذکر کرنا پسند نہ کرتے تھے، ان کے متعلق کہا کرتے تھے ،جب یہ لوگ گواہی دیتے ہیں کہ اللہ ایک ہے اور محمد اس کے رسول ہیں ، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے سچے رسول ہیں تو انہیں کافر یا مشرک کس طرح کہا جا سکتا ہے - یہ مسلمان ہی کہلائیں گے - ہم ان کا معاملہ خدا کے یوم حساب تک موخر کرتے ہیں جو لوگوں کے دل کے بھید جانتا ہے اور اس کے ہاتھ میں سب محاسبہ ہے -

مرجیہ کے مسلک میں تبدیلی :-

پھر جب مرتکب کبائر سے متعلق بحث نے کافی رکیک اور طوالت اختیار کی اور خوارج مسلمانوں کی تکفیر اور ان پر غارت گری کرنے لگے اور جمہور مسلمین کے خلاف بکثرت رزم آرا ہونے لگے اور حکام کی نگاہوں میں کانٹے کی طرح کھٹکنے لگے تو مرجیئہ نے مرتکب کبائر کا معاملہ بھی اللہ کے سپرد کر دیا اور اس کے ارتکاب پر حکم (عذاب) کو موخر کر دیا جیسے دوسری باتوں میں بھی انہوں نے ارجاء کا مسلک اختیار کر رکھا تھا - پھر جب یہ اسلاف بنے اور ان کی جگہ اخلاف نے لی تو لوگوں نے انہیں بھی مرجیئہ کہنا شروع کر دیا -

مرتکب کبائر کے متعلق اخلاف کا موقف اسلاف کی طرح سلبی نہ تھا بلکہ ان کا فیصلہ یہ تھا :-

"ایمان اقرار ، تصدیق ، اعتقاد اور معرفت کا نام ہے اور ایمان کے ساتھ ساتھ معصیت ضرر رساں نہیں ، کیونکہ ایمان عمل سے علیحدہ ایک چیز ہے ، بعض نے غلو اور شدت سے کام لیا ہے ، اس لئے انہوں نے سمجھا کہ ایمان کا

تعلق تو بس صرف قلب سے ہے، اگر کوئی زبان سے کفر کا اعلان کرتا ہے، بتوں کی پرستش کرتا ہے، یہود و نصاریٰ اور اہل صلیب سے وابستہ رہتا ہے اور دارالسلام میں رہ کر تثلیث کا اعلان کرتا ہے اور اسی حالت میں اسے موت آجاتی ہے پھر بھی وہ اللہ عزوجل کے ہاں کامل الایمان اور مومن ہے وہ خدا کا ولی اور جنتی ہے[1]

بلکہ بعض تو یہاں تک کہنے لگے :-

"اگر کوئی شخص یہ کہے، میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے خنزیر حرام کیا ہے (لیکن) میں نہیں جانتا کہ یہ بکری یا دوسرا جانور وہی خنزیر ہے جو اس نے حرام کیا ہے؟ تو وہ پھر بھی مومن ہوگا اور اگر کہے : "کہ اللہ تعالیٰ نے کعبہ کا حج فرض قرار دیا ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ کعبہ کہاں ہے؟ شاید وہ ہندوستان میں ہو؟ وہ مومن ہوگا مطلب یہ ہے کہ اعتقادات میں اس طرح کے اعتقادات ایمان سے ماورا ہیں، یہ مطلب نہیں کہ وہ ان میں شک کر رہا ہے کیونکہ کوئی دانا و بینا شخص نہ خنزیر اور بکری کے فرق سے ناواقف ہو سکتا ہے نہ جہت کعبہ سے لاعلم اور خنزیر اور بکری کا فرق تو ایک مشاہدہ ہے[2]"

اس رسوائے زمانہ مذہب میں حقائق ایمان اور اعمال کے ساتھ ساتھ ہر وہ بیہودہ فساد انگیز کام پایا جاتا تھا جس سے ان کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو۔ چنانچہ ایک گروہ نے ان باتوں کو شہرت دی اور اس مسلک کو اپنا طریقہ اور مذہب قرار دے لیا، حتیٰ کہ مفسدوں کی کثرت ہو گئی اور اسے اپنے گناہوں کا ذریعہ معصیت کا آلہ اور اپنے اغراض فاسدہ کے لئے پردہ بنا لیا۔ اور بیشتر گمراہوں کے دلوں میں خواہشات نفسانیہ پیدا ہو گئیں۔ ابوالفرج اصفہانی روایت کرتا ہے کہ ایک شیعہ اور ایک مرجیہ آپس میں جھگڑ پڑے انہوں نے طے کیا۔ جس سے سب سے پہلے مڈبھیڑ ہو جائے، وہی حکم مان لیا جائے گا۔

---

[1] الفرق فی الملل والنحل لابن حزم

[2] الملل والنحل للشہرستانی۔

چنانچہ ایک اباحی دہر ناجائز بات جائز کرنے والا انفس پرست سے سب سے پہلے ملاقات ہوئی ، دونوں اس سے دریافت کرنے لگے ۔

"کون بہتر ہے ؟ شیعہ یا مرجیئہ ؟" اس نے جواب دیا "میرا اوپر کا حصہ شیعہ ہے اور نیچے کا حصہ مرجیئہ ہے"!

امام زید کا مرجیئہ سے اظہار برائت :- چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مرجیئہ کا لفظ دو گروہوں میں بولا جاسکتا ہے :-

ایک وہ جو صحابہؓ کے اختلاف اور ان لوگوں کے اختلاف کے بارہ میں توقف کرتا تھا جو کہ صحابہؓ کے زمانہ سے متصل تھے اور یہ اموی دور ہے ۔

دوسرا وہ گروہ ہے جو سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کفر کے سوا ہر گناہ بخش دے گا ، اس لئے ایمان کے ساتھ ساتھ معصیت کچھ مضر نہیں ، جیسے کفر کے ساتھ طاعت کچھ نفع نہیں دیتی ان فاسقوں نے اس طرح اپنے مذہب میں برائیوں کا پھاٹک کھول دیا ، چنانچہ زید بن علی بن حسینؑ نے ایسے لوگوں کے متعلق کہا ہے :-

"میں مرجیئہ سے برأت کرتا ہوں جنہوں نے فساق کو اللہ کے عفو کا لالچ دیا"

اور اس گروہ کے لئے مرجیئہ کا لفظ ان بیہودگیوں کی وجہ سے چل نکلا جو دوسروں پر سب و شتم کی موجب تھیں ۔

امام ابو حنیفہ کے خلاف یورش :- ۱۔ اور معتزلہ ہر اس آدمی کو مرجیئہ کہہ دیتے تھے جو مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا ۔ بلکہ کچھ عرصہ تک جہنم میں رہے گا ، پھر خدا اسے معاف کر دے گا ۔ اس اعتبار سے امام ابو حنیفہ اور صاحبین پر بھی مرجیئہ کے لفظ کا بعض لوگ اطلاق کرنے لگے ۔ شہرستانی نے الملل والنحل میں لکھا ہے :-

" ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کو مرجیئۃ السنۃ کہا جاتا تھا ، اور اکثر اصحاب مقالات نے انہیں مرجیئہ کے طائفہ میں شمار کیا ہے ۔ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ وہ فرمایا کرتے : "ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے ، جو نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے ، انہوں نے سمجھا کہ یہ عمل کو ایمان سے موخر کر

دیتے ہیں، اور کوئی شخص اس طرح کا فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟ ایک سبب اور بھی ہے، وہ یہ کہ امام صاحب قدریہ اور جبریہ کا رد کرتے رہتے تھے۔ یہ فرقے صدرِ اوّل میں ظاہر ہوئے تھے۔ اور معتزلہ ہر اس آدمی کو مرجیہ کہہ دیتے، جو مسئلہ قدر میں ان سے اختلاف کرتا تھا۔ اسی طرح خوارج کا معاملہ ہے، پس لازمی بات ہے:۔

کہ یہ لقب خوارج اور معتزلہ دونوں گروہوں نے ان کے خلاف استعمال کیا ہو

اس طرح ابو حنیفہ رح اور ان کے اصحاب کے علاوہ ایک بڑی تعداد کو مرجیہ میں شمار کر لیا گیا ہے مثلاً حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، سعید بن جبیر، طلق بن جلیب۔ عمرو بن مرة۔ محارب بن دثار۔ مقاتل بن سلیمان۔ حماد بن ابی سلمتہ اور قدیہ بن جعفر حالانکہ یہ سب آئمہ فقہ وحدیث ہیں، انہوں نے کبائر کے مرتکبین کی تکفیر نہیں کی اور نہ ان کے ابدی جہنمی ہونے کا فتویٰ دیا۔

ثابت بن قطنہ کا قصیدہ:۔ ساتھ ہی ساتھ اس زمانہ میں مرجیہ اور دوسرے فرقوں خصوصاً خوارج کے درمیان مجالس مناظرہ بھی منعقد ہوا کرتی تھیں۔ ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی میں ذکر ہے کہ ثابت بن قطنہ شراۃ اور مرجیہ کی مجالس میں بیٹھا کرتا تھا جو خراسان میں جمع ہو کر مباحثہ کیا کرتے تھے، اس لئے یہ بھی مرجیہ کی طرف مائل ہو گیا اور انہیں پسند کرنے لگا جب ایک مرتبہ یہ مجتمع تھے تو اس نے ان کے سامنے ایک قصیدہ پڑھا جو اس نے ارجاء کے متعلق کہا تھا:۔

اے ہند (محبوبہ) میں سمجھتا ہوں کہ زندگی ختم ہو چکی ہے
اور میں معاملہ کو پلٹا ہوا اور فانی سمجھتا ہوں۔
میں اس دن سے بندھا ہوا ہوں جس تک ابھی نہیں پہنچا
ہاں اگر آج کا دن ہم (اس پر) قربان کر دیں۔
میں نے اپنے رب سے بیعت کی ہے اگر اسے میں نباہ سکوں۔

تو میری میت کے پاس وہ (ملائکہ) ہوں گے جو نیک بندوں کے پاس آیا کرتے ہیں

اے ہند (محبوبہ) میری بات سن بیشک ہماری سیرت یہ ہے

کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں، اس کا کسی کو شریک نہیں بناتے

اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ہم ارجاً کرتے ہیں

اور جہاں ظلم اور عناد ہو وہاں ہم قول کی تصدیق کرتے ہیں

مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم حاصل کی۔

اور مشرک اپنے دین میں منتشر و حیران پھر رہے ہیں۔

اور میں نہیں سمجھتا کہ کسی گناہ نے کسی آدمی .....

کو شرک تک پہنچا دیا جب کہ وہ رب بے نیاز (صمد) کی توحید کا قائل ہو۔

ہم خون نہیں بہاتے جب تک کہ ہمیں مجبور نہ کر دیا جائے،

بہاتے ہیں تو درست اور معقول سبب سے۔

جو دنیا میں اللہ سے ڈرتا رہے تو اس کے لئے یقیناً .....

ڈرنے کا اجر ہے، کل جبکہ حساب لیا جائے گا

اور اللہ جو فیصلہ فرما دے، اس کی تردید نہیں۔

اور جو وہ فیصلہ کر دیتا ہے وہ بھلا ہی ہوتا ہے

تمام خوارج اپنے اقوال میں برسرِ خطا ہیں

اگرچہ وہ اپنے قول میں اجتہاد سے کام کیوں نہ لیتے ہوں۔

رہے علیؓ اور عثمانؓ تو یہ دونوں ....

اللہ کے بندے ہیں جس دن سے عبادت شروع کی انہوں نے شرک نہیں کیا۔

ان دونوں میں محبت تھی

اللہ علیؓ اور عثمانؓ دونوں کو عمل کا پھل دے گا۔

اور میں نہیں جانتا کہ کسی کے حق میں کیا وارد ہوا ہے

اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے ساتھ کیا لائے گا ....

اور ہر بندہ عنقریب اللہ سے اکیلا جا کر ملے گا۔

الجبریہ

یہودیت، زردشتیت اور نازیت سے ماخوذ افکار

مسئلہ جبر و قدر

مسلمانوں نے مسئلہ قدر اور اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادت کے ساتھ ساتھ انسان کے ارادے اور قدرت کے معاملہ پر، عہد صحابہ ہی سے غور و خوض شروع کر دیا تھا، لیکن عربی تہذیب کی سیادت اور فطرت کے مطابق لوگوں نے ان مسائل میں کچھ زیادہ عمیق دلچسپی نہیں لی۔ اور نہ اس کی گہرائیوں میں گئے، نہ ہی ان مباحث کو زیادہ اچھالا، اور نہ اسے ایک ایسا مسلک اور مذہب بنا لیا۔ جو ان پر حاوی اور مسلط ہو جاتا۔

لیکن جب عہد صحابہ اختتام پذیر ہونے لگا، اور بہت سے صحابہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور قدیم ادیان و مذاہب سے مسلمانوں کا میل جول اور اختلاط و ارتباط بڑھا، تو اس بحث نے جڑ پکڑنا شروع کی، اور اس مسئلہ سے متعلق اقوال پھیلنے لگے، اور اس طرح کے مسائل میں قدیم ادیان و مذاہب کے پیروؤں کی جو روش تھی مسلمان بھی اسی پر چل نکلے۔

ایک فرقہ جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، یہ کہنے لگا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے اسے اس کی طرف منسوب کرنا غلط ہے۔

"گویا اس مذہب کی بنیاد یہ تھی کہ کسی فعل کی نسبت بندے سے نہیں کی جا سکتی۔ بلکہ اسے کی جانی چاہیئے، کیونکہ بندے میں کوئی طاقت نہیں، وہ اپنے افعال میں مجبور ہے اسے نہ قدرت حاصل ہے نہ ارادہ و اختیار۔ اللہ تعالیٰ اپنی مرضی

ہے اس سے افعال کا صدور کراتا ہے، جیسے تمام جمادات میں افعال کا صدور کراتا ہے، رہی بندے کی طرف اضافتِ افعال تو یہ مجازاً ہے، جیسے جمادات کی طرف یہ نسبت اضافی ہے، مثلاً کہتے ہیں :-

درخت پھل لایا، پانی بہ پڑا، پتھر نے حرکت کی، سورج نکلا، اور غروب ہوگیا آسمان پر بادل چھایا، اور بارش ہوئی، زمین سرسبز ہوگئی، اور اس نے فصل اگائی۔ تو گویا ثواب و عتاب جبر ہے، پس جب جبر ثابت ہوگیا۔ تو پابندہ وا افعال کرنا بھی جبر ہی ہے!" [1]

ابن حزم نے اہلِ جبر کے خیالات کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :-

"جبریہ جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فعال ہے۔ مخلوق میں سے کوئی اس کا مشابہ نہیں۔ پس ضروری ہوا۔ کہ اس کے سوا کوئی فعال اور کارفرما نہ ہو۔" نیز وہ کہتے ہیں انسان کی طرف فعل کی اضافت اس طرح ہے جیسے تم کہتے ہو "زید مرگیا" حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے مارا ہے عمارت کھڑی ہوگئی۔ حالانکہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھڑا کیا ہے!"

فرقہ جبریہ کی تاریخ :-

سب سے پہلے یہ بات کس کے منہ سے نکلی، اور کس نے عملاً اس فرقہ کی طرح ڈالی، مؤرخوں نے کافی کدوکاوش کے بعد معلوم کیا کہ قطعیت کے ساتھ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ سب سے پہلے کس نے یہ نظریہ پیش کیا؟ یہی سبب ہے کہ اس عقیدے کی تاریخ آغاز کا تعین دشوار ہے، اور یہ بھی معلوم کرنا ایک امر صعب ہے کہ یہ کس کے نطق و کلام کا کرشمہ ہے۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اموی عہد کی ابتداء میں جبریہ عقائد پھیل چکے تھے، اور ان کی کثرت یہاں تک ہوگئی کہ بالآخر یہ ایک مستقل مذہب بن گیا۔ ہمارے سامنے وہ بزرگوں کی کتابیں ہیں، یہ دونوں اصحاب اوائل عہد اموی کے ہیں، مرتضیٰ نے اپنی کتاب "الامنیہ والامل" میں ان کا ذکر کیا ہے :-

ان دونوں میں سے ایک عبداللہ بن عباس ہیں یہ اہل شام کے جبریہ فرقہ سے خطاب کرتے اور ان کو ایسے جبریہ اقوال سے روکتے۔ فرمایا کرتے :

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی -

"اما بعد کیا تم لوگوں کو تقویٰ کا حکم دیتے ہو حالانکہ تمہاری وجہ سے متقی گمراہ ہوئے؟ تم لوگوں کو معصیت سے منع کرتے ہو۔ حالانکہ تمہاری وجہ سے کئی معصیتیں ظاہر ہوئیں؟ اے ابنائے ارباب جنگ و پیکار، اے ظالموں کے دوستو اور رفیقو، اے مساجد فساق کے کارفرماؤ، اے شیاطین کی کٹھ پتلیو۔ تم خدائے بزرگ و برتر پر افتراء باندھتے ہو۔ اپنے جرائم اس پر تھوپتے ہو۔ اور ڈھٹائی سے اس سے منسوب کرتے ہو۔ کیا تم میں کوئی ایسا بھی ہے۔ کہ جس کی تلوار میان سے باہر ہو؟ اور وہ اللہ پر جھوٹی شہادت نہ دے رہا ہو؟ کیا تم ہی وہ نہیں ہو جو اس عقیدۂ باطل پر ایک دوسرے کے یار بنے ہوتے ہو۔ کیا اسی بدعقیدگی پر تمہارا شیرازہ مجتمع نہیں ہے؟ اس بد دینی میں تمہارا حصہ کتنا بڑا ہے، اور تمہاری شرکت کتنی زیادہ ہے، تم نے ان لوگوں سے پیمان دوستی باندھا ہے، جو خدا کے مال پر چھاپہ مارتے ہیں، جو اللہ کے مناروں کو منہدم کرتے ہیں جو یتیموں کا مال چراتے اور اس میں خیانت کرتے ہیں، چنانچہ تم نے ناپاک ترین مخلوق کو اللہ کا سب سے بڑا حق دیا۔ تم نے اہل حق کو رسوا کیا، حتیٰ کہ وہ کمزور اور کم ہو گئے، تم نے اہل باطل کی مدد کی یہاں تک کہ وہ ترقی کر کے کثرت میں ہو گئے۔ پس اللہ کی طرف جھکو اور توبہ کرو، اللہ اس کی توبہ قبول کرے گا۔"

اس رسالہ میں تکفیر جبریہ کی یہ الفاظ صریح مذمت موجود ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں:

"تم سب اللہ تعالیٰ پر افتراء باندھنے والے ہو اپنے گناہوں کو اسی پر تھوپتے ہو۔ اور ڈھٹائی سے اس کی طرف نسبت دیتے ہو۔"

دوسرا رسالہ حضرت حسن بصری کا ہے، جو اہل بصرہ کی ایک جماعت کو لکھا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"جو اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر پر ایمان نہ لایا، اس نے یقیناً کفر کیا۔ اور جس نے اپنا گناہ اللہ پر تھوپا اس نے بلا شبہ کفر کیا۔ بے شک اللہ کی اطاعت اکراہ (جبر) سے نہیں ہوتی اور نہ شدت ضعف کے سبب اس کی نافرمانی کی جاتی ہے۔ کیونکہ مالک نے جب انہیں اختیار دیا۔ اور قادر نے جب انہیں قدرت دی۔ تو اب اگر وہ اطاعت کریں گے تو وہ قطعاً ان کے اور ان کے

افعال کے مابین حائل نہ ہوگا۔ اور اگر معصیت کریں گے، تو اگر چاہے گا۔ تو ان کے اور ان کے افعال میں حائل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ معصیت نہ کریں تو وہ اس پہ انہیں مجبور نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ لوگوں پر اطاعت میں جبر کرے تو ثواب ساقط کر دے گا۔ اور اگر معاصی پہ جبر کرے تو عذاب ساقط کر دے گا اور اگر انہیں مہلت دے تو یہ اس کی شان قدرت کے منافی ہے، البتہ اس کی مشیت ہے جو لوگوں سے پوشیدہ ہے پس اگر انھوں نے طاعات پر عمل کیا۔ تو یہ خدا کا ان پہ احسان ہے کہ توفیق خیر دی، اور اگر معصیت پر چلے تو یہ خدا کے پاس ان کے خلاف حجت ہے'!"

اس رسالہ میں جبر کی مکمل وضاحت موجود ہے۔

علی بن عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے۔ انھوں نے کہا۔

" میں اپنے والد کے پاس بیٹھا تھا، اچانک ایک آدمی آیا اور کہنے لگا۔ "اے ابن عباسؓ یہاں کچھ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں۔ کہ ہم جو کام کرتے ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی جانب سے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان پہ معصیت میں جبر سے کام لیتا ہے"! انھوں نے جواب دیا کہ اگر میں جانتا کہ یہاں کوئی ایسا آدمی ہے، تو میں اس کی گردن پکڑتا، اور اسے خوب دباتا یہاں تک کہ اس کی جان نکل جاتی۔ کبھی یہ نہ کہو۔ کہ اللہ تعالیٰ نے معصیت کے لیے جبر کیا اور یہ بھی نہ کہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال نہیں جانتا کہ (اس صورت) میں اسے جاہل ثابت کرو گے[1]"

کیا جھمیہ عقائد یہودیت سے ماخوذ ہیں ؟ :-

یہ تو معلوم ہو چکا۔ کہ جبر کا نظریہ عہد صحابہؓ بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں پیدا ہو چکا تھا۔ البتہ بعد کے زمانہ میں امتیازی حیثیت اختیار کر گیا، اور دین و مذہب بن گیا۔ اس کے حامی برابر اس کی دعوت دیتے رہے اور اس کی تدریس کرتے رہے اور لوگوں کے سامنے اسے پیش کرتے رہے۔

---

[1] المنیۃ و الامل۔

خیال ہے کہ سب سے پہلے اس نظریہ کو ایک یہودی نے پیش کیا۔ بعض مسلمانوں نے اس سے سیکھا۔ اور پھر انہوں نے اس کی اشاعت کرنا شروع کر دی۔ کہتے ہیں۔ کہ جعد بن درہم پہلا آدمی تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے یہ "علم" حاصل کیا، پھر سرگرمی کے ساتھ بصرہ کے لوگوں میں اس کی اشاعت کی، بعد میں جہم بن صفوان نے جعد سے یہ علم سیکھا۔ شرح العیون فی الکلام علی الجعد بن درہم میں مذکور ہے:

"جہم بن صفوان نے جعد سے جو سیکھا، وہ اقوال اس کے نام سے مشہور ہو کر جہمیہ مشہور ہوئے[1]

ایک قول کے مطابق جعد نے اسے ابان بن سمعان سے اخذ کیا، اور ابان نے طالوت بن اعصم یہودی سے لیا۔"

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عقیدہ کی ابتداء یہودیت سے ہوئی۔ اور اس کا آغاز صحابہؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہو چکا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ یہ محض یہودیت ہی کا تخم ہے، کیونکہ ایرانیوں[2] کے ہاں اس سے پہلے اس طرح کے افکار پائے جاتے تھے، یہ وہ مباحث ہیں جو زرتشتیوں اور مانیوں کے ہاں بکثرت ملتے ہیں۔ خراسان کے سوا یہ مذہب کہیں زیادہ کامیابی حاصل کر سکا۔ کیونکہ اس فرقے کا سردار جہم[3]

---

[1] یہ لوگ جبر کے قائل ہیں۔ [2] کتاب البینہ والادلہ میں حسن سے روایت ہے کہ ایک ایرانی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا، اور کہنے لگا کہ میں ان (ایرانیوں) کو دیکھتا ہوں۔ کہ اپنی بیٹیوں اور بہنوں سے نکاح کرتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ جواب دیتے ہیں۔ یہ اللہ کی قضا و قدر ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

میری امت میں عنقریب وہ لوگ ہوں گے جو ایسی باتیں کریں گے۔

یہ لوگ میری امت کے مجوس ہیں۔ (لیکن یہ صحیح حدیث نہیں ہے، رئیس احمد جعفری)

[3] جہم بن صفوان خراسان میں ظاہر ہوا (یہ بنی راسب کے غلاموں میں سے تھا) یہ اس عقیدہ کی دعوت دیتا اور یہ شریح بن حارث کا کاتب تھا، یہ ان کے ساتھ نصر بن سیار کے مقابلہ میں نکلا۔ مسلم بن احوز مازنی نے بنی امیہ کے آخری زمانہ میں اسے قتل کیا۔ نہاوند میں اس کے اتباع باقی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تھا، جس کے نام سے یہ عقیدہ موسوم ہوا۔ اور اسی کی طرف اس کی نسبت ہوئی۔ اسے خراسان اور اس کے مضافات کے علاوہ کہیں بھی دعوت کے لئے موزوں زمین نہ مل سکی، لہٰذا یہ فرقہ درحقیقت ایرانی یہودی فرقہ ہے، اور اس میں عربوں کا کچھ حصہ نہیں ہے؟

جہم بن صفوان کے دوسرے آراء:- اس مسلک کے لوگ جہم بن صفوان سے منسوب ہیں، کیونکہ وہی اس کا سب سے بڑا داعی اور مبلغ تھا۔

نیز جبر کی دعوت کے ساتھ ساتھ اور بھی اس کے آراء تھے جن کی وہ دعوت دیا کرتا تھا۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

—— (۱) اس کا خیال تھا کہ جنت و دوزخ فنا ہوجائیں گے، اور کوئی چیز ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اور قرآن میں خلود (ہمیشگی) کا جو ذکر ہے اس کا مطلب وہاں قیام طویل ہے۔ اس کے بعد فنا ہے، مطلقاً بقا مراد نہیں۔

—— (۲) اس کا خیال تھا کہ ایمان محض معرفت کا نام ہے۔ اور کفر جہل کو کہتے ہیں۔

—— (۳) اور اس کا خیال تھا۔ کہ اللہ کا علم اور کلام دونوں حادث ہیں۔

—— (۴) اور اس نے اللہ کو شئی یا حی سے موصوف نہیں کیا۔ بلکہ کہا: کہ میں اللہ کا وصف ایسے الفاظ سے نہیں کرتا۔ کہ جن کا اطلاق حوادث پر جائز ہو۔ نیز اس نے دیدار الٰہی کی بھی نفی کی ہے،

اور خلقِ قرآن کے متعلق اپنے زعم کے مطابق یہ کہا کرتا، یہ کلام اللہ حادث ہے۔ قدیم نہیں۔ ان آراء میں ایک کثیر جماعت نے اس کا اتباع کر لیا۔ ہاں جس عقیدہ پہ اس فرقہ کی بنیاد پڑی۔ شہرت ہوئی، جن عناصر سے یہ مخصوص ہوگیا وہ قول بالجبر کا مسئلہ تھا یعنی:

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) رہ گئے۔ حتیٰ کہ ابو منصور ماتریدی اور ابوالحسن اشعری کے مذاہب نے اس سارے علاقہ میں تمام اعتقادی مذاہب پر غلبہ حاصل کر لیا۔

لے لیکن جب اس خیال کے لوگ عہد رسالتؐ میں بھی موجود تھے، جب ایرانیوں سے مسلمانوں کا اختلاط نہیں ہوا تھا، پھر اس عقیدہ کو صرف ایرانیت سے منسوب کرنا کچھ درست نہیں معلوم ہوتا، یقیناً یہ یہود کی کارفرمائی تھی جو تخریب اسلام کے درپے تھے (رئیس احمد جعفری)

"انسان کا خود نہ ارادہ ہے نہ فعل"

ان مزعومات کی سلف و خلف نے زور شور سے تردید کی، اور اس مسلک کے بطلان میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، علیؓ بن ابی طالب اور عمرؓ بن خطاب وغیرہ ان کے رد میں بہت کچھ فرما چکے ہیں۔ نیز کثرت سے کتب مجادلات اس مذہب کے رد میں لکھی جا چکی ہیں۔"

[امام صاحب نے قتادہ سے فرمایا۔

علم والوں کو چاہیے کہ جن باتوں میں لوگوں کو مبتلا ہونے کا امکان ہے ان کے حل کے لیے وہ پہلے سے آمادہ ہو جائیں واقع ہونے سے پہلے ان سے بچنے کی جو صورتیں ہیں ان کو سوچ لینا چاہیے اور خدانخواستہ اگر واقع ہی ہو جائے تو اس کو کوئی ایسی چیز نہ ہونا چاہیے جس سے لوگ پہلے سے واقف نہ ہوں بلکہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان امور میں کسی کو مبتلا ہی ہونا پڑے تو شرعاً ابتلا کے وقت کیا کرنا چاہیے، اور مبتلا ہونے کے بعد شریعت نے اس سے خلاصی کی کیا صورت بتائی ہے؟ صفحہ ۱۶۰ ج ۱ موفق]

المعتزلہ

اسلامی فرقوں میں سب سے زیادہ کارگزار فرقہ

اس فرقہ کا آغاز کیونکر ہوا؟

یہ فرقہ بنو امیہ کے عہد میں پھلا پھولا لیکن ترقی عہد بنی عباس میں حاصل کی اور طویل عرصے تک اسلامی نظریات پر حاوی رہا۔

خلفاء راشدین اور بنی امیہ کے عہد میں عراق متعدد فرقوں کا مرکز رہا تھا جن کے مختلف سلسلے تھے، ان میں سے کچھ عراقی یعنی کلدانی خیالات کے مالک تھے، بعض فارس سے متاثر تھے اور بعض عیسائی تھے، کچھ یہودی اور کچھ عرب تھے۔ لیکن یہ سب مسلمان ہو گئے، انہوں نے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اسلام کو اس نظر سے دیکھا جو کئی نسلوں سے وراثتاً ان کے پاس موجود تھی۔ یہ اس رنگ میں رنگ گئے اور اپنے جدید دین کی تکوین بھی اسی انداز سے کی۔

ان میں کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کے آب خالص میں کسی طرح کا امتزاج نہیں کیا۔ لیکن ایسے بھی تھے جو خالص اسلامی افکار و آراء کے حامل بہرحال نہ تھے بلکہ شعوری یا غیر شعوری طور پر قدیم فکر و شعور کی طرف مائل تھے، چنانچہ غیر اختیاری طور پر پرانے خیالات سے متاثر ہو جاتے تھے، اگر اس غیر اختیاری اثر کو علم النفس کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو اس کا نام "عقل باطن" رکھا جا سکتا ہے۔

چنانچہ امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کے عہد میں جب عراق کے اندر پرانے اور مردہ نظریات سامنے آنے لگے، ان میں پھر زندگی اور حرکت پیدا ہوئی اور کسی روک کے بغیر یہ منظر عام

پھر آگئے تو اختلاف فکر و نظر کے اس اژدہام میں شیعہ اور خوارج کے علاوہ ایک اور گروہ بھی ابھرا جسے معتزلہ کہتے ہیں۔

کیا معتزلہ علوی تحریک سے وابستہ تھے؟ :- اس فرقے کے وقت ظہور میں علماء مختلف الآرا ہیں۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ جب حسنؑ معاویہ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے تو اصحاب علی کی ایک جماعت سیاست سے کلیتہً الگ ہو گئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو گئیں۔

اس سلسلے میں ابوالحسین الطرائفی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں۔

"ان لوگوں نے اپنے آپ کو معتزلہ کے نام سے مشہور کیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ جب حسن بن علی نے معاویہ کی بیعت کی اور ان کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے تو ان لوگوں نے حسن اور معاویہ دونوں سے علیٰحدگی اختیار کر لی۔ یہ لوگ اصحاب علی تھے اور اب ان کی سرگرمیاں صرف گھر اور مسجد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ یہ کہا کرتے تھے :-

"ہم تو صرف علم اور عبادت سے وابستہ رہتے ہیں"۔

علما کی ایک بڑی جماعت کا خیال :- علماء کا ایک اور بہت بڑا گروہ ان کے بارے میں کہتا ہے کہ واصل بن عطا المعتزلہ

تھا جو حسن بصری کی بارگاہ علم میں نہایت پابندی سے اور مسلسل حاضری دیتا رہتا تھا، اس زمانے میں یہ سوال بہت زور سے اٹھا جس نے اپنے وقت کے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ " آیا مرتکب گناہِ کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں ؟" اس سلسلے میں واصل بن عطا نے حسن بصری سے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا :-

" میں سمجھتا ہوں کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب بالکل مسلمان نہیں ہے۔ بلکہ وہ کفر و اسلام کے بین بین ہے۔"

اس اختلاف کے بعد واصل بن عطا نے حسن بصری کے حلقہ سے علیٰحدگی اختیار کر لی، اور اسی مسجد میں ایک علیٰحدہ مرکز قائم کر لیا، مندرجہ بالا تصریحات سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ کا نام کیوں اور کیسے مشہور ہوا ؟ -

مستشرقین معتزلہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ :- لیکن ایک دوسری جماعت اس سلسلے میں اپنا الگ نظریہ رکھتی ہے۔ مستشرقین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ لوگ معتزلہ اس لئے کہلائے کہ یہ بہت پرہیزگار اور متقی تھے اور عوام الناس سے، لذائذ دنیا سے اور زندگی کی تمام آسائشوں سے الگ تھلگ رہتے تھے۔ خود "معتزلہ" کا لفظ بتاتا ہے کہ جو لوگ اس نام سے مشہور ہوتے وہ متقی اور پرہیزگار قسم کے تھے۔

لیکن مستشرقین کی دلیل کا آخری حصہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس گروہ میں ہر طرح کے لوگ تھے۔ نیک بھی اور گناہ گار بھی، فاسق و فاجر بھی اور ابرار بھی۔

معتزلہ کے اصول پنجگانہ :- ابوالحسن الخیاط اپنی کتاب میں معتزلہ پر یوں روشنی ڈالتے ہیں :-

"جب تک کوئی شخص مندرجہ ذیل پانچ اصولوں سے اتفاق نہ رکھتا ہو تب تک معتزلی نہیں کہلا سکتا۔

— : (۱) توحید، یعنی خدائے یکتا کا اعتقاد۔

— : (۲) وعدے اور وعید پر کامل یقین اور اعتقاد

— : (۳) کفر اور اسلام کی درمیانی منزل کا اعتراف و یقین۔

— : (۴) عدل

— : (۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

ان پانچ خصائل کا حامل معتزلی کہلاتے گا"[1]

معتزلی عقائد کا جائزہ :- مندرجہ بالا سطور میں معتزلہ کے پانچوں جامع اصول بیان کر دیئے گئے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک اصول کا منکر بھی معتزلہ کی صف میں شامل نہ ہو سکے گا۔

اب ہم مختصر طور پر ان اصول پنجگانہ سے تعرض کریں گے۔ یعنی یہ بتائیں گے کہ معتزلہ کے نزدیک ان میں سے ہر اصول کا مدعا اور مفہوم کیا ہے؟ -

---

[1] ۔ الانتصار۔

۱۔ توحید خالص۔

توحید فرقۂ معتزلہ کا جوہر، نچوڑ اور روح ہے۔

ابوالحسن اشعری توحید کے متعلق معتزلہ کے نظریات ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ۔

" اللہ ایک ہے، اس کی کوئی مثال نہیں، وہ سننے اور دیکھنے والا ہے لیکن نہ اس کا جسم ہے، اور نہ وہ دیکھ سکتا ہے، نہ اس کا بدن ہے نہ کوئی شکل ہے، نہ اس کا خون ہے، نہ گوشت ہے، نہ وہ جوہر ہے نہ عرض ہے، نہ اس کا کوئی رنگ ہے، نہ ذائقہ ہے، نہ اس کی کوئی خوشبو ہے، نہ اس کو چھوا جا سکتا ہے، نہ اس میں گرمی ہے، نہ ٹھنڈک ہے، نہ خشکی ہے نہ تری ہے، نہ لمبا ہے نہ چوڑا اور نہ ہی گہرا ہے۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق، نہ حرکت کرتا ہے اور نہ سکون پذیر ہے، نہ وہ الگ اجزا رکھتا ہے، نہ ذی الابعاض واجزا ہے، اس کے اعضا و جوارح بھی نہیں ہیں۔ نہ ہی جہات رکھتا ہے، نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں ہے، نہ آگا ہے نہ پیچھا ہے۔ وہ اوپر بھی نہیں، نیچے بھی نہیں اور نہ ہی کسی مکان میں سما سکتا ہے، زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا نہ وہ جدا ہے نہ متصل ہے، نہ وہ اماکن میں حلول کرتا ہے۔ وہ ایسے اوصاف سے متصف نہیں ہے جو عام لوگوں میں پائے جاتے ہوں اور حادث وفانی ہوں نہ اسے متنا ہی کہا جا سکتا ہے۔ وہ ناپا بھی نہیں جا سکتا، نہ اس کے بارے میں ذہاب فی الجہات کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، نہ ہی وہ محدود ہے۔ نہ اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ وہ کسی کا باپ ہے، نہ اقتدار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ نہ پردے اسے چھپا سکتے ہیں، حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے اور لوگ اس کو قیاس نہیں کر سکتے۔ وہ مخلوق سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہے، نہ اس پہ نزول آفات ہو سکتا ہے، نہ اس کو مصیبتیں اپنے گھیرے میں لے سکتی ہیں ۔ ہر وہ بات جو متصور ہو سکتی ہے، ہر وہ تصور جو وہم میں آ سکتا ہے، وہ اس کی مثال سے ماوراء ہے، وہ اوّل ہے، سابق ہے، متقدم ہے، مخلوق سے پہلے موجود ہے، وہ عالم ہے، قدرت والا ہے، حی ہے، نہ آنکھ اس کو دیکھ سکتی ہے، نہ بصارت اس کو پا سکتی ہے، اوہام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے

سماعت اس کو سن نہیں سکتی۔ وہ عام مخلوقات کی طرح عالم، قادر اور حی نہیں ہے نہ وہ علما کی طرح قادر اور زندہ ہے، صرف وہی قدیم ہے، اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں، صرف وہی معبود ہے، اس کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں، نہ اس کی حکومت میں کوئی شریک ہے، نہ اس کا کوئی وزیر و مشیر ہے۔ اس کی خواہش کی تکمیل میں کوئی اس کا مددگار نہیں ہے، اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز (مثال سامنے رکھ کر) پیدا نہیں کی، کسی چیز کو پیدا کرنا نہ اس کے لئے سہل ہے نہ مشکل ہے، نہ اس کو کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان پہنچ سکتا ہے۔ لذت اور مزے سے وہ بے پروا ہے، تکلیف و مصیبت سے ناآشنا ہے نہ وہ صاحب غایت ہے، کہ اس کی کوئی انتہا ہو، اس پر فنا بھی نہیں آسکتی۔ نہ اس میں کوئی کمی ہے، نہ کوتاہی ہے، نہ بے بسی ہے نہ بے چارگی ہے، عورت کی ضرورت سے اس کی ذات بلند ہے، نہ اس کی کوئی بیوی ہے، نہ بیٹا، نہ لڑکی[1]"

مذکورہ اصل کے تحت معتزلہ کا یہ خیال بھی تھا۔

— (۱) قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کا نظارہ محال ہے، کیونکہ وہ چیز دیکھی جا سکتی ہے جس کا جسم ہو اور وہ جہات بھی رکھتی ہو۔

— (۲) کسی چیز کے صفات اس کے عین ذات ہیں ورنہ پھر تعدد قدما لازم آئے گا۔

— (۳) قرآن مخلوق ہے کیونکہ کلام کی صفت خدا کی صفت نہیں۔

۲۔ عدل۔

معتزلہ کے دوسرے اصول "عدل" کے متعلق مسعودی لکھتا ہے:۔

"اس کا مفہوم و مدعا یہ ہے کہ خدا شر کو پسند نہیں کرتا، نہ وہ لوگوں کے افعال کو پیدا کرتا ہے، لوگ جو کرتے ہیں یا جو نہیں کرتے وہ اس قوت کے سبب ہیں جو خدا نے ان کو دے رکھی ہے خدا اسی بات کا حکم دیتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔ اور اسی سے روکتا ہے جو ناپسند کرتا ہے۔ ہر نیکی جس کا

---

[1] مقالات الاسلامیین، للاشعری۔

وہ حکم کرتا ہے اس کے نزدیک مستحسن ہے، ہر برائی بری ہے جس سے اس نے روکا ہے، وہ اپنے بندوں کو ان کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ وہ ان سے ایسا کام لینا چاہتا ہے جس پر وہ قادر نہیں۔ بجز اس قدرت کے جو اللہ نے بندوں کو دے رکھی ہے کوئی قبض وبسط کی طاقت نہیں رکھتا، وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے جو چاہتا ہے لے لیتا ہے، اگر وہ چاہتا تو لوگوں کو اپنا مطیع بنا سکتا تھا، اگر اس کی خواہش ہوتی کوئی بھی گناہ کے قریب نہ جاتا بے شک وہ اس پر قادر تھا[1] لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، اگر وہ ایسا کرتا تو بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی[2]

ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ جہمیہ کے اس عقیدے سے اختلاف کرتے ہیں کہ چونکہ بندہ اپنے فعل میں مختار نہیں ہے اس لئے اس کو ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے کہ اگر کسی کو اس کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس پر کوئی الزام نہیں آئے گا۔ اس طرح اگر وہ کسی کام کے نہ کرنے پر مجبور ہو تو وہ نافرمان کیسے ہوگا۔

اس بنا پر معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، خدا خالق نہیں ہے۔

لیکن اس سے یہ دشواری پیش آئی کہ بجبر سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ محسوس ہوئی لہٰذا انھوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کی اور ان کے لئے پیدا کی وہ دینے والا اور عنایت کرنے والا ہے اور اسے اس بات کی پوری قدرت ہے کہ جو کچھ اس نے دیا اور عطا کیا ہے اسے واپس لے لے یا چھین لے۔

۳۔ وعد اور وعید

وعد اور وعید کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ نیکی اور اچھائی کرنے والے پر

---

[1] مسعودی کی کتاب میں معتزلہ سے جو یہ عقیدہ منسوب ہے کہ۔
"ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے، اس کے نزدیک پسندیدہ ہے"
وہ اس کی دلیل قرآن کی اس آیت سے لاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے "تمہیں جو بھلائی پہنچتی ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور برائی تمہاری اپنی طرف سے۔"

[2] مروج الذہب للمسعودی۔

مہربانی کرے اور اسے اچھی جزا دے۔ جو برائی کرے اسے ویسا ہی بدلہ دے اور اس کو سزا دے۔
اور گناہ کبیرہ کے مرتکب جب تک تائب نہ ہو جائیں ان کی مغفرت نہیں ہو سکتی۔

۴۔ درمیانی درجہ۔

معتزلہ کے اس قول کی تشریح شہرستانی نے یوں کی ہے :۔

"واصل بن عطا کہتا تھا کہ ایمان خصالِ خیر سے عبارت ہے، جب یہ کسی میں موجود ہوں تو وہ مومن کہلائے گا کہ یہ رسم مدح ہے، فاسق میں یہ خصال کبھی نہیں پائے جاتے اس لئے وہ رسم مدح کا مستحق نہیں ہے لہذا وہ مومن بھی نہیں کہلائے گا، لیکن اسے مطلقاً کافر بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے امور خیر بھی اس میں پائے جاتے ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اگر وہ مر جائے دراں حالی کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا اور اس نے توبہ نہ کی ہو تو جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ اس میں رہے گا۔ اس لئے کہ آخرت میں صرف دو قسم کے لوگ ہوں گے۔ ایک جنت میں اور دوسرے دوزخ میں۔ البتہ اس کے ساتھ اتنی رعایت برتی جائے گی کہ اس پر عذاب کی سختی ذرا کم ہو گی اور کافروں سے وہ ایک درجہ اوپر رہے گا۔"[1]

۵۔ معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف (نیک کاموں کا حکم دینا) اور نہی عن المنکر (بری باتوں

---

[1] گو معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا پورا مومن نہیں ہے، لیکن اگر تو ذمیوں اور کافروں سے اسے ممتاز کرنے کے لئے مسلم کہہ دیا جائے تو کوئی حرج بھی نہیں۔ ابن ابی الحدید کا شمار شیوخ معتزلہ میں ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں :

"بلاشبہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا نہ مومن ہے نہ مسلم، لیکن ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کہ یہ لفظ اس کے لئے استعمال کر لیا جائے تاکہ ذمیوں اور بت پرستوں سے اسے امتیازی حیثیت حاصل ہو۔ چنانچہ لفظ مسلم کا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے لئے استعمال کرنا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ مستحق تحسین و تکریم اور تحسین و ستائش ہے۔"

(شرح نہج البلاغہ از ابن ابی الحدید)

سے روکنا، ان مومنین پر واجب ہے جو اسلام کی دعوت، گمراہوں کی ہدایت اور بھٹکے ہوؤں کی اصلاح میں مصروف ہیں، ہر ممکن طور پر متعلقہ لوگ پند و نصائح اور تقریر و بیان سے یہ فریضہ انجام دیں۔ جن کے پاس تلوار ہو وہ شمشیر آبدار سے اس فرض کو انجام دیں۔

عقائد بیان کرتے وقت معتزلہ تقضایائے عقل پر زیادہ بھروسہ کرتے تھے اور امور شرع کے علاوہ تمام مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے تھے جو بات عقل اعتبار سے قابل قبول ہوتی اسے اختیار کر لیتے جو نہ ہوتی اسے مسترد کر دیتے۔ اگر بغور دیکھا جائے تو اس اسلوب فکر کے عوامل حسب ذیل تھے:۔

● (۱) یہ لوگ زیادہ تر عراق و فارس کے رہنے والے تھے اور یہ دونوں مقامات قدیم تہذیب (حضارت) کا مسکن تھے۔

● (۲) اس جماعت میں غیر عربی لوگ کافی تعداد میں شامل تھے مثلاً آزاد کردہ غلام وغیرہ۔

● (۳) مخالفین کا رد نقل کی بہ نسبت عقل سے زیادہ کیا جا سکتا ہے۔ کسی غیر مسلم سے بحث مباحثہ کرتے وقت قرآن و حدیث کو استدلال کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا صرف عقل ہی ایک ایسا معیار ہے جسے قبول کرنے پر فریق مخالف مجبور ہے۔

● (۴) قدیم فلسفیوں کے نظریات سے بھی کافی متاثر تھے، کیونکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں سے زیادہ میل ملاپ رکھتے تھے اور ان لوگوں نے فلسفیانہ نظریات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا تھا۔

صلاح و اصلح کا وجوب:۔ عقلی تقضایا پر بھروسے کا یہ نتیجہ نکلا کہ معتزلہ کسی چیز کی خوبی یا اس کی برائی کا فیصلہ عقلی اعتبار سے کرتے تھے، وہ کہتے تھے:

> "عقلی لحاظ سے تمام اچھی چیزیں واضح ہیں اور امر واجب کی طرح قابل قبول ہیں۔ مثلاً عقلی اعتبار سے یہ بات واجب ہے کہ رزق دینے والے کا شکر ادا کیا جائے، قبل اس کے کہ اس کا شکریہ ادا کرنے کے متعلق سنا جائے کہ واقعی وہ شکریہ کے قابل ہے۔ نیکی اور برائی، اچھے اور برے کی ذاتی صفتیں ہیں" لے

لے الملل والنحل، للشہرستانی۔

خدا کی طرف اصلح و صلاح کی نسبت: معتزلہ کہتے ہیں کہ صلاح و اصلح کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ کیونکہ خدا سے نیکی کا پہلو رکھنے والی بات ہی سرزد ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ امر صالح ہی کرے گا، اور اس سے یہ بات ممکن نہیں کہ کسی غیر صالح امر کا ارتکاب اس سے ہو۔

[امام جب بیٹھتے تو ان کے ارد گرد بیٹھ جاتے جن میں قاسم بن معن عافیہ بن یزید داؤد طائی، زفر بن ہذیل اور اسی قسم کے لوگ ہوتے۔ اس کے بعد کسی مسئلہ کا ذکر چھیڑا جاتا پہلے امام کے تلامذہ اپنے اپنے معلومات کے لحاظ سے بحث کرتے اور خوب بحث کرتے یہاں تک کہ ان کی آواز بلند ہو جاتی۔ جب باتیں بہت بڑھ جاتیں تب آخر میں امام اپنی تقریر شروع کرتے، امام کی تقریر جس وقت شروع ہوتی لوگ خاموش ہو جاتے اور جب تک امام تقریر فرماتے رہتے کوئی کچھ نہیں بولتا ص ۱۵ ج ۲، موفق]

معتزلہ کی طرف سے

اسلام کا دفاع دشمنوں کے مقابلے میں

غیر مسلم حلقۂ اسلام میں

حلقۂ اسلام میں بے شمار غیر مسلم داخل ہوئے، ان میں مجوسی، صابئی، عیسائی اور یہودی سب تھے، ان مذاہب کے جو لوگ اسلام کے دائرہ میں آئے، ان کے سربراہ اور پیشوا اپنے سابقہ ادیان و مذاہب کی تعلیمات سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔ یہ تعلیمات ان کے رگ و پے میں خون کی طرح گردش کرتی تھیں۔ اسلام کے حلقہ بگوش ہو جانے کے بعد بھی یہ لوگ اپنے مذہب کی مدح سرائی کرتے رہتے تھے، انہوں نے اسلام کو اسی نقطہ سے دیکھا اور سمجھا تھا۔ حاکم وقت کے خوف سے بظاہر تو مسلمان بنے ہوتے تھے لیکن در اصل ان کے سینوں میں غیر اسلامی معتقدات چھپے ہوئے تھے۔ یہ اپنے مخصوص نظریات کی تبلیغ بڑی حکمت عملی سے مسلمانوں میں کرتے تھے اور ان کے اسلامی خیالات میں شکوک و شبہات کے جراثیم پیدا کرتے رہتے تھے۔ وہ ان کے افکار و عقائد کو بدلنے کی سر توڑ کوشش میں مصروف تھے۔

رفتہ رفتہ یہ جراثیم موثر ہو گئے، اور ایسے گروہ پیدا ہو گئے، جو اگرچہ

بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھے، لیکن وہ اسلام کی بنیاد کو کھوکھلا کرنے کے درپئے تھے۔ مثلاً مجسمہ، مشبہہ اور زنادقہ وغیرہ۔

ان کے برعکس معتزلہ فہم و فراست کو ڈھال بنا کر سامنے آئے، ان کے وہ پانچ اصول جن کا ذکر ہو چکا ہے، دراصل انہی فرقوں کی تردید کے لئے تھے،

ان کا عقیدۂ توحید حقیقت میں مجسمہ اور مشبہہ کی رد میں تھا جو خدا کے جسم اور شکل کے قائل تھے

عدل کا اصول جہمیہ کی تردید کرتا تھا، یعنی جبر و اختیار کے سلسلے میں ایک واضح موقف۔

"وعد اور وعید" کا اصول مرجیہ کی رد میں تھا جس کی رو سے اچھائی کی جزا اور برائی کی سزا مقرر ہے۔

خوارج گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو بھی کافر قرار دیتے تھے، خوارج نے ان کا رد "منزلۃ بین المنزلتین" سے کیا:

مقنع خراسانی کا ظہور و خروج

خلیفہ مہدی کے عہد خلافت میں المقنع خراسانی نامی ایک شخص منظر عام پر آیا۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔ اس نے بہت سے آدمیوں کو گمراہ کر کے اپنے ساتھ ملا لیا۔ یہ ماوراء النہر میں رہتا تھا۔ مہدی نے اس کا زور توڑنا چاہا اور اس سلسلے میں بڑی تکلیفیں برداشت کیں، حیرت ہے کہ مقنع کا دم خم توڑنے کے لئے اس کو زنادقہ کس سے ایک طرح کی مفاہمت کرنا پڑی تاکہ یہ لوگ کسی طور اس کو ختم کر دیں۔ لیکن تلوار یہ نہیں کر سکتی کہ وہ نظریات کی گردن مار دے، یا مذہب کو موت سے ہمکنار کر دے۔ معتزلہ ہی ایک ایسی جماعت تھی جس نے سروانہ وار اس فساد انگیز گروہ کا مقابلہ کیا اور دلائل عقلی سے مسلح ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔ شک و شبہ کے پردے چاک کر دیئے اور ان کی ضلالت و گمراہی عیاں کر دی۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ آج اس مذہب کا نام و نشان تک موجود نہیں ہے:

معتزلہ اور خلفائے عباسیہ

سرکاری تائید کے باعث علمائے حق پر دورِ ستم

اموی اور معتزلی :- امویوں کے زمانہ میں معتزلہ نمودار ہوئے لیکن امویوں سے انہیں کوئی زیادہ نقصان نہیں پہنچا۔ نہ اختلاف پیدا ہوا، کیونکہ امویوں کے عہد تک اس گروہ کا عمل سے کوئی واسطہ نہ تھا، اس کی ساری سرگرمیاں نظریات تک محدود تھیں۔ حجت کو حجت سے توڑتے تھے، دلیل کا جواب دلیل سے دیتے تھے، قیاس صحیح سے امور و مسائل کا موازنہ کرتے تھے، ان کا صرف یہی کام تھا۔ سیاست سے انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ اگر تھا بھی تو بہت تھوڑا ان کے استدلالات صرف بیان تک محدود تھے۔ نیزہ و تلوار کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ یہ دلائل کے اسلحہ سے مسلح تھے، شمشیر و سناں سے نہیں۔

ان کے پیروکار ہر طبقہ میں ظاہر ہو رہے تھے۔ یہاں تک کہ امویوں کا شاہی خاندان بھی اس سے بچا ہوا تھا۔ کہتے ہیں کہ یزید بن عبدالملک معتزلی خیالات رکھتا تھا اور معتزلہ کے اصول پنجگانہ کا پورے طور پہ قائل تھا۔[1]

---

[1] مروج الذہب، للمسعودی۔

عباسیوں کی طرف سے معتزلہ کی حمایت :- پھر جب تخت عباس مسند آرائے خلافت ہوئے اور ملحدین و زنادقہ کا طوفان پوری شدت کے ساتھ ابھرا تو ان خلفا نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ صرف وہی کر سکتے ہیں۔ یہ زندیقوں کے لئے تلوار آبدار اور ملحدین کے لئے بلائے ناگہانی ثابت ہوئے۔ یہاں تک کہ مامون کا عہد خلافت آگیا۔ اس نے ان کو خوش آمدید کہا۔ انہیں مقرب بارگاہ بنایا۔ پھر جب اس نے دیکھا کہ فقہا اور معتزلہ کے درمیان اختلافات ہیں تو اس نے ان کے مابین مناظرے کرائے تاکہ بالآخر کسی قطعی رائے تک پہنچا جا سکے، لیکن ہوا یہ کہ وہ معتزلہ سے اس درجہ متاثر ہوا کہ خلق قرآن کے مسئلہ میں علماء و محدثین کو معتزلہ کا ہم خیال بنانے کے لئے اس نے حکومت کا سارا دبدبہ صرف کر دیا۔

عقیدے جبر سے نہیں بدلا کرتے :- لیکن کوئی طاقت بھی کسی نظریے یا مسلک کی چاہے کتنی پشت پناہ ہو لوگوں کا عقیدہ نہیں بدل سکتی۔ پھر جب اسلام میں اکراہ فی الدین حرام ہے تو اسلامی نقطۂ نظر سے کس طرح جائز تھا کہ لوگوں پر ایک ایسا عقیدہ مسلط کر دیا جائے جس کی مخالفت کسی طرح کفر نہ تھی۔

مامون نے پوری سعی کی کہ فقہائے خلق قرآن کا نظریہ تسلیم کر لیں، اور بعض نے خوف یا لالچ سے یا تقیہ کر کے تسلیم کر بھی لیا۔ لیکن حقیقتہً دل سے انہوں نے اس کو تسلیم نہیں کیا تھا۔ لیکن دوسرے لوگوں نے اپنے اعتقاد کے خلاف کوئی بات قبول نہ کی۔ اس سلسلے میں قید و بند کے آلام و مصائب نہایت پامردی کے ساتھ برداشت کرتے رہے۔

یہ مسلک مامون کے عہد میں شروع ہوا تھا۔ باپ کی وصیت کے مطابق معتصم بھی اسی مسلک پر کاربند رہا اور ظلم و تعدی کا بازار گرم رکھا۔ پھر واثق باللہ کا زمانہ آیا تو اس نے بھی یہی کیا بلکہ اس نے ایک اور مسئلہ نفی رؤیت باری تعالیٰ " پر چھیڑ کر اس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ یہ مسئلہ بھی معتزلہ کا پیدا کردہ تھا۔ پھر جب متوکل باللہ مسند خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے یہ سلسلہ ختم کر دیا اور لوگوں کو عقائد کے سلسلے میں پوری آزادی دے دی۔

معتزلہ کے خلاف محاذِ جنگ

معتزلہ اپنے معاصرین کی نظر میں

فقہا اور محدثین بالآخر معتزلہ کے خلاف ایک محاذ بنا کر میدان میں اتر آئے، اب کیفیت یہ تھی کہ وہ دو دشمنوں کے مابین گھرے ہوئے تھے اور یہ دونوں طاقتور تھے۔ ایک طرف سے زنادقہ اپنے ہمراہیوں سمیت حملہ آور تھے، دوسری طرف فقہاء و محدثین میدان میں کود پڑے، فقہا کے مناظرات و مجادلات کو بغور دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ پر ان کا حملہ کتنا زبردست تھا۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل علم کلام اور متکلمین کی مذمت میں کافی آگے بڑھ جاتے ہیں اس طرح معتزلہ بھی کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے۔

سوال یہ ہے کہ جب معتزلہ اور فقہا و محدثین کا نقطۂ نظر اسلام کی نصرت تھا۔ پھر کیوں فقہا و محدثین اس فرقے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے؟ اور کیوں انہیں برداشت نہیں کرتے تھے؟ میرے خیال میں اس کے کئی وجوہ ہیں ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کرتا ہوں:-

(۱) اساس بحث و نظر: عقل :- معتزلہ دین کو سمجھنے میں سلف صالح کے طریقہ سے مختلف راستہ پہ چلتے تھے

سلف صالح کے نزدیک صرف قرآن ہی سے صفاتِ الٰہی کے تعارف و تعریف کا مواد مل سکتا ہے اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پہ عقیدے کی رو سے ایمان لانا واجب ہے؟ وہ قرآن کے

علاوہ کسی دوسرے مصدر و ماخذ کو کوئی اہمیت نہ دیتے تھے اور نہ اس سے انہیں اطمینان ہوتا تھا، عقائد کے سمجھنے کے لئے وہ صرف آیاتِ قرآنی پر بھروسہ کرتے تھے آیات بیّنات کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا لیکن جہاں آیات متشابہات آجاتی تھیں وہ لغوی مآخذ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی تو خاموشی اختیار کر لیتے تھے اور فتنے سے بچنے کے لئے مہر بہ لب ہو جاتے تھے۔ گمراہی کی طرف مائل نہ ہوتے تھے اور سیدھے راستے سے انحراف نہ کرتے تھے

عرب کے لئے یہی اسلوب موزوں اور مناسب تھا کیونکہ یہ اُمّی لوگ تھے اور انہیں فلسفہ و منطق وغیرہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔

لیکن معتزلہ نے اس راستے سے منہ موڑ لیا۔ ہر معاملے میں عقل کو راہبر بنایا اور اس کی رو سے بحث کی یہ چیز فقہا کے لئے تکلیف دہ تھی۔ نہ وہ اس سے مانوس تھے نہ ہو سکتے تھے، چنانچہ زبان درازی پر اتر آئے اور نہایت سخت اور نازیبا کلمات استعمال کرنے لگے، حالانکہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی مستحق نہ تھی، جیساکہ ایک مستشرق لکھتا ہے:-

"ہم نے معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں سنی جسے دین کا مخالف قرار دیا جاسکے۔"

(۳) زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ :-

زنادقہ اور ثنویہ کے مقابلے میں معتزلہ سینہ سپر ہو گئے۔ مجادلہ اور مناظرہ ہر ہتھیار انہوں نے استعمال کیا۔ وہ حریف کو اسی کے اسلحہ سے للکارتے تھے۔ ان کو حریف کے داؤں پیچ سے لڑنے میں کمال حاصل تھا جس طرح اکھاڑے میں ایک پہلوان اپنے مقابل پر اسی کے داؤں پیچ سے حاوی ہوتا ہے اور اس کو چت کرنے کے لئے خود اس کے آزمائے ہوئے پینترے استعمال کرتا ہے

چنانچہ زنادقہ کو نیچا دکھانے کے لئے معتزلہ نے ان کے علوم پڑھے ان کا انداز استدلال اختیار کیا اور ان ہی کا انداز بحث استعمال کیا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے :-

"جو شخص دشمن کے ساتھ رہ کر مقابلہ کرتا ہے وہ ہر طرح چوکس رہنے کے باوصف اس سے مربوط ہوتا ہے اور لڑائی کے شرائط پر عمل کرتا رہتا ہے۔ دشمن کے تمام افعال اس کی نظر میں رہتے ہیں۔ اس ربط و

الحاق کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طور وہ دشمن کے ہتھکنڈے اپنا لیتا ہے۔ بالکل یہی حال فکر و رائے کی جنگ کا ہے، یہاں بھی دونوں فریق ایک دوسرے سے برسرپیکار ہونے کے باوجود ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں، کچھ لیتے ہیں، کچھ دیتے ہیں۔"

چنانچہ بعض حنابلہ کو شکایت ہے کہ ان کے گروہ کے کچھ لوگ ملحدین سے نبرد آزما ہوئے لیکن اثنائے میدان وہ حریف سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ اپنا دامن الحاد کے بعض پہلوؤں سے نہ بچا سکے تو تعجب کیسا ہے۔ اگر معتزلہ میں مجادلہ باہمی کے سبب زنادقہ اور شعوبیہ کے کچھ معتقدات شامل ہوگئے ہوں۔

(۳۲) عقائد کی معرفت عقلی انداز میں:۔ عقائد کی معرفت میں معتزلہ سراسر عقلی دلائل سے کام لیتے تھے، نقل پر بھروسہ نہ کرتے تھے۔ سوا اس صورت کے کہ موضوع بحث کوئی شرعی حکم ہو یا اس سے متعلق ہو۔ باقی تمام امور میں وہ عقل کو ڈھال کے طور پر استعمال کرتے تھے اور اسی پر ان کا دارومدار تھا۔ معتزلہ کے امام ابوالہذیل کہتے ہیں:۔

" اہل جنت اور فرشتے وغیرہ غیر مختار ہیں کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا انہیں مکلف بھی کرتا، لہٰذا آخرت دار جزا ہے، دار تکلیف نہیں اور عقلی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ اختیار تکلیف کو مستلزم نہیں۔"

خیاط کہتے ہیں کہ ابوالہذیل نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع کر لیا[1]

غرض اس قسم کے تھوڑے سے بہت تفکرات معتزلہ میں ضرور پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور برافروختہ ہو کر فقہا نے ان کے خلاف محاذ قائم کر دیا اور ان کے بارے میں نازیبا اور نامناسب کلمات استعمال کرنے لگے، حالانکہ مناسب طریق کار یہ تھا کہ قابل اعتراض باتوں کی تردید کرتے اور ایسے نعرہ سے دور رہتے جو انہیں ظلم و تعدی کرنے والا ٹھہراتا۔

---

[1] الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی۔

(۴) مخالفین کے لئے سخت لب و لہجہ:- معتزلہ جن لوگوں سے برسرپیکار ہوتے قدر و منزلت کے اعتبار سے ان کا مقام بلند تھا اور جب ان کا ذکر کیا تو الفاظ بھی سخت استعمال کئے چنانچہ فقہ و حدیث کی شخصیتوں کے بارے میں جاحظ کا قول ہے:-

"محدثین اور عوام سرتا سر مقلد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلے میں تقلید کو زیادہ پسند کرتے ہیں، حالانکہ قرآن اس سے روکتا ہے، باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ پرہیزگار اور زاہد و متقی لوگ ہمیں سے ہیں تو جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے خوارج جیسے قلیل فرقے کے لوگ ان کی ساری جماعت کے عبادت گذاروں سے زیادہ ہیں[1]"

یہ اور اس قسم کی اور بہت سی چبھتی ہوئی باتیں ہیں جنہوں نے مسلمانوں کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔

(۵) خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں:- خلفائے بنو عباس معتزلہ کے بڑے قدر دان اور سرپرست تھے انہوں نے صرف قدردانی پر اکتفا نہیں کی بلکہ لوگوں کو یہ مسلک قبول کرنے پر مجبور کیا اور فقہا و محدثین تک کو معاف نہ کیا۔ ان پر ہر قسم کی سختیاں کیں، ان پر مصیبت کے ایسے پہاڑ توڑے کہ دیکھنے والے لرزہ براندام ہو گئے اور ان لوگوں سے ہمدردی کرنے لگے۔ وہ معتزلہ سے نفرت کرنے لگے جو فقہا و محدثین کی اس مصیبت کا اصل سبب تھے؛ جبر و اکراہ اور ظلم و ستم کا یہ سلسلہ معتزلہ ہی کے ایما اور اشارے سے شروع ہوا تھا گو ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان زیادتیوں کو بری نگاہ سے دیکھتے تھے اور فقہا و محدثین جس مصیبت میں گرفتار تھے، اس پر انہیں افسوس تھا چنانچہ جاحظ لکھتا ہے:-

"ہم کسی ایسے شخص کو کافر نہیں کہتے، جس تک اپنی حیثیت سے پہنچا لیں، صرف انہی لوگوں کو امتحان میں ڈالنا پسند کرتے ہیں جو اہل تہمت ہوں لیکن کسی متہم کا ہم تجسس نہیں کرتے نہ کسی کو تلاش کر کے امتحان گاہ میں لاتے ہیں، نہ ان لوگوں

---

[1] الفصول المختار من کتب الجاحظ۔

کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں جو مشکوک ہوں اگر سب کی پردہ دری شروع کر دی جائے، تو سب سے زیادہ بدنام خود حاکم ہو گا

بہر حال خلفاء کی بے جا حمایت نے لوگوں کو معتزلہ سے متنفر کر دیا، کیونکہ لوگ کہتے تھے کہ اگر دلیل اور حجت میں کوئی قوت اور طاقت ہو تو بادشاہ کی مدد کی کیا ضرورت ہے!

۶۱) معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی تھے:- بہت سے ملحدین بھی اعتزال کا جامہ پہن کر اس جماعت میں شامل ہو گئے تھے اور اپنے نظریات کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے اور اسلام کی بنیاد کھوکھلی کرنے کے درپے تھے لیکن جب یہ لوگ سامنے آ گئے تو معتزلہ نے ان کو الگ کر دیا، ابن الراوندی انہی لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔ نیز ابو عیسیٰ الوراق احمد بن حائط اور فضل بن حدثی بھی اسی جماعت سے متعلق تھے، ان تمام لوگوں نے اسلام میں بدعات پھیلائیں اور منکرات کو فروغ دیا ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے جو یہودیوں سے پیسے لے کر مسلمانوں کے عقائد بگاڑ رہے تھے، معتزلہ کو جب بھی ایسے لوگوں کا علم ہوتا وہ ان سے کنارہ کش ہو جاتے اور ان کی عادات بد سے کوئی سروکار نہ رکھتے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ تہمت، برأت سے زیادہ موثر ہوتی ہے۔

سلہ العقول المختار، من کتب الجاحظ الامام عبید اللہ بن حسان۔

تاریخ معتزلہ کے ادوار (۵)

فقہا اور محدثین کی یلغار

معتزلہ کے افکار و عقائد پر

بڑی بے دردی سے فقہا اور محدثین نے معتزلہ پر حملے کیے، نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ازاں سو رانده - وازیں سو درمانده ہو گئے

امام محمد بن الحسن شیبانیؒ نے فتویٰ دیا کہ اگر کسی معتزلی کی اقتدا میں کوئی نماز پڑھے گا تو اس کی یہ نماز باطل ہو گی اور دُہرانی پڑے گی۔

ابو یوسف جو امام ابو حنیفہ کے دستِ راست تھے، انہوں نے معتزلہ کو زنادقہ میں شمار کیا اور فتویٰ دیا۔

امام مالک جیسے عظیم المرتبت فقیہہ اور محدث معتزلہ کی گواہی قبول نہ کرتے تھے۔

معتزلہ کی مخالفت میں کسی حد تک خود ان کے طریق کار کے باعث فضا ایسی ہموار ہوئی کہ وہ فاسق و فاجر قرار دے دیئے گئے

بات یہ ہے کہ جب بغض و عناد کسی کے خلاف پیدا ہو جائے تو پھر راہ اعتدال اوجھل ہو جاتی ہے۔ پھر دشمن کے خلاف ہر ہتھکنڈہ استعمال کیا جاتا ہے اور حق و باطل کی پہچان نہیں کی جاتی۔ چنانچہ ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اکثر معتزلہ سے انصاف نہیں کیا گیا اور یہ سب کچھ تعصب کی وجہ سے ہوا اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ عقل و

نحو پر پردہ ڈال دیتا ہے۔

معتزلہ میں بہت سی خوبیاں تھیں :-

گو معتزلہ کو عصیان و گناہ اور شر پسندی و فساد انگیزی کا ملزم گردانا جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ بہت نیک تھے۔ اسلام کے لئے سب سے پہلے یہی جماعت سینہ سپر ہو کر میدان میں آئی واصل کے پیروکار عالم اسلام میں پھیل گئے، اور باطل پرستوں کے مقابلے پر چٹان کی طرح ڈٹ گئے۔

عمرو ابن عبید کو زنادقہ سے بڑے مشکل اور تکلیف دہ مقابلے کرنا پڑے، لیکن ایک لمحے کیلئے بھی ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی، وہ پوری طاقت و استقامت سے زنادقہ کا مقابلہ کرتے رہے۔ عمرو ابن عبید اور بشار بن برد بہت گہرے دوست تھے لیکن جب عمرو کو معلوم ہوا کہ بشار میں زنادقہ کے عقائد پائے جاتے ہیں تو انہیں اس وقت تک چین نہیں آیا جب تک بشار کو بغداد سے نکلوا نہیں دیا اور جب تک زندہ رہے بشار نے بغداد کی شکل تک نہیں دیکھی۔

عمرو ابن عبید نہ صرف اسلام کے ایک سپاہی تھے بلکہ بہت بڑے متقی اور عابد و زاہد بھی تھے، جاحظ ان کے متعلق کہتا ہے :-

---

لے جب عمرو ابن عبید کا انتقال ہوا تو سب سے زیادہ اثر انگیز مرثیہ خلیفہ منصور نے کہا :-

اے وہ لوگو! جو مران میں قبر عمرو کی زیارت کو جا رہے ہوں، خدا تم پر اپنی مہربانی اور کرم نوازی کرے۔ وہاں ایک صاحب ایمان کی قبر ہے جو خدا ترس تھا، عابد و زاہد تھا اور قرآن کا عاشق تھا۔

اور جب لوگ کسی بات میں جھگڑنے لگتے تھے۔

تو عمرو ہی واحد آدمی تھا جس کا قول دلائل کی رو سے قول فیصل ثابت ہوتا تھا۔

اور اگر یہ فانی دنیا کسی مرد صالح کو زندہ رکھ سکتی ہے،

تو بے شک وہ ہمارے لئے ابو عثمان عمرو کو باقی رکھے گی

عمرو کی عبادت و ریاضت کا اعتراف ان کے تمام معاصرین کرتے ہیں، وہ ان کے خوف خدا، دینداری اور جوش ایمانی کا اقرار کرتے ہیں اور ان کے اوصاف حمیدہ کے ثنا خواں ہیں

"تمام فقہا و محدثین کے مقابلے میں صرف عمرو کی عبادت کافی ہے۔"

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے کہا :

"تم دوسرے لوگوں کو منصب قضا تفویض کرتے ہو لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے؟"

احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا۔

"یا امیرالمومنین آپ کے اصحاب (معتزلہ) اسے قبول ہی کب کرتے ہیں؟ جعفر بن مبشر کو دیکھ لیجئے ۔ ان کے پاس میں نے دس ہزار درہم بھیجے لیکن انہوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود گیا اور اذن باریابی طلب کیا تو انہوں نے ملنے سے انکار کر دیا۔

بالآخر میں بغیر اجازت اندر چلا گیا جب مجھے دیکھا تو تلوار بے نیام کرکے کھڑے ہو گئے اور مجھ سے کہا :

"اب تیرا قتل میرے لئے جائز ہے"

آخر میں واپس آ گیا۔ بھلا ایسے آدمی کو قضا کا منصب کیسے سونپ سکتا ہوں؟"

لیکن انہی جعفر کے پاس جب ان کے اپنے آدمی صرف دو درہم لے گئے تو انہوں نے بغیر حیل و حجت کے وہ قبول کر لئے۔

ان سے سوال کیا گیا۔

"آپ نے دو درہم تو لے لئے لیکن دس ہزار درہم قبول نہیں کئے، یہ کتنی حیرت انگیز بات ہے۔"

جعفر نے جواب دیا :-

"جن لوگوں نے میرے پاس دس ہزار درہم بھیجے تھے، وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے محتاج تھے۔ میرے لئے تو یہی دو درہم کافی ہیں۔ اللہ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت پوری کر دی، اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ ان کی وجہ سے میں ایسی رقم سے بے نیاز

ہو گیا جس کا ہلال ہونا مشتبہ تھا"۔

معتزلہ متقی اور پرہیزگار تھے!

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ معتزلہ واقعی متقی اور پرہیزگار تھے

اعتدال پسند تھے، اور بہت کم ان میں ایسے تھے جو افعالِ شنیعہ کے مرتکب ہوں۔

●● کتاب خیرات الحسان میں مذکور ہے:

" انسان کی بڑائی پر ایک یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ لوگ اس کے بارے میں مختلف اور متضاد رائیں رکھتے ہیں، کیا تم علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں دیکھتے کہ ان کی وجہ سے دو گروہ ہلاکت کی منزل پر پہنچ گئے، ایک وہ جو محبت میں غلو کرتے تھے، دوسرے وہ جو بغض میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے"۔

بالکل یہی بات پورے طور پر امام ابوحنیفہ کے بارے میں صادق آتی ہے، ایک طرف تو لوگوں نے انھیں انبیاء مرسلین کی صف میں لا بٹھایا یہاں تک کہہ دیا کہ توراۃ میں ان کی بشارت وارد ہوئی ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لے کر ان کا ذکر فرمایا ہے، اور انھیں سراج امت قرار دیا ہے، دوسری طرف وہ لوگ تھے جنھوں نے ان پر زندقہ کا الزام لگایا، جادۂ استوار سے منحرف ہونے کی تہمت عائد کی، افساد دین کا ملزم ٹھہرایا۔ ترک سنت کا مجرم بنایا، یہاں تک کہا کہ ان کے فتوے بغیر دلیل اور حجت کے ہوتے ہیں، یہ لوگ طعن واعتراض میں حد نقد سے تجاوز کر گئے۔ انھوں نے ان کے افکار و آرا کا غور و خوض اور تفحص کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا، انھوں نے ان کے دین، ان کی شخصیت، اور ان کے ایمان تک پر الزام تراشی سے گریز نہیں کیا"۔ ●●

(۱) واصلیہ (۲) ہذیلیہ (۳) نظامیہ (۴) حائطیہ (۵) بشریہ (۶) معمریہ (۷) مزداریہ (۸) ثمامیہ (۹) ہشامیہ (۱۰) جاحظیہ (۱۱) خیاطیہ (۱۲) جبائیہ۔

(۲) کیا معتزلہ احادیث سے حجت لاتے تھے؟ :- عقاید کے اثبات کے سلسلے میں یہ لوگ عقل پر بھروسہ کرتے تھے۔ آیات قرآنیہ سے پورا پورا استفادہ کرتے تھے اور اس راہِ حق سے حتی الوسع نہیں ہٹتے تھے۔ لیکن معرفت حدیث میں یہ لوگ کم رتبہ تھے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ نہ تو یہ حدیث سے دلیل لاتے تھے اور نہ ہی نظریات کے ثبوت میں اسی سے استفادہ کرتے تھے۔

(۳) علومِ غیر سے کسب فیض :- معتزلہ کے زمانے میں جو علوم عربی زبان میں منتقل ہو چکے تھے، ان سے بھی انہوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا بلکہ خود بھی ان میں حصہ لیا، دشمن کو پسپا کرنے میں اور اپنی بات کو موثر بنانے میں ان علوم سے جو مدد ملتی تھی انہوں

۱؎ یہ واصل بن عطا کے اصحاب تھے۔

۲؎ ابو ہذیل علاف کے اصحاب

۳؎ نظام کے متبع

۴؎ احمد بن حائط کے پیرو

۵؎ بشر بن المعتمر کے اصحاب۔

۶؎ معمر بن عباد السلمی کے اصحاب

۷؎ ہشام - جس کی کنیت ابو موسیٰ عیسیٰ اور لقب مزدار ---- کے پیرو

۸؎ ثمامہ بن اشرس النمیری کے حلقہ بگوش

۹؎ ہشام ابن عمرو الفوطی کے متبع

۱۰؎ جاحظ کے پیرو

۱۱؎ ابو الحسین الخیاط کے اصحاب

۱۲؎ جبائی کے اتباع

انہوں نے اس سے دریغ نہ کیا اور مباحثے کے دوران دشمن سے نبرد آزما ہوئے، اور ان کو نیچا دکھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر وہ مسلمان ان میں شامل ہو گیا، جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عربی سے ہم آہنگ پا کر اُسے قبول کر لیا تھا، کیونکہ ان کے نزدیک معتزلہ کے نظریات و خیالات اسلامی روح، فکری پاکیزگی، فلسفیانہ دقتِ نظری اور معیارِ عقل کے جامع تھے، کیونکہ معتزلہ میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو عالی رتبہ انشا پرداز، بلند پایہ عالم، ماہر فلسفی اور صاحب عقل و فہم تھے۔

فصاحت و بلاغت

۳ (۴) فصاحت و بلاغت اور کلام :- اور زورِ کلام معتزلہ کا حصہ تھا۔ ان میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی، جو زبردست خطیب تھے۔ مناظرے اور مجادلے کے ماہر تھے۔ دشمن کو بدحواس کرنے کے ہتھیاروں سے آگاہ تھے، اور حریف کو چت کرنا ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل تھا۔

مثلاً واصل بن عطا کو دیکھیے۔ یہ معتزلہ میں بلند آہنگ خطیب تھے، ان کی خطابت دلوں کی گہرائیوں میں اتر جاتی تھی اور حاضر جوابی و بدیہہ گوئی میں تو ان کا کوئی جواب نہ تھا۔

نظام بھی شیوخ معتزلہ میں شمار ہوتے تھے۔ یہ نہایت ذہین اور نکتہ رس تھے، ان کی زبان میں تلوار سے زیادہ تیزی تھی۔ یہ بہت بڑے انشا پرداز اور اپنے وقت کے عظیم شاعر تھے۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ عجیب و غریب اور ہمہ گیر شخصیت کا مالک تھا اس کے بارے میں ثابت بن قرۃ نامی ایک صابی لکھتا ہے

ابو عثمان جاحظ کیا کچھ نہ تھا۔ وہ مسلمانوں میں بلند پایہ خطیب تھا متکلمین کا استاد تھا۔ متقدمین اور متاخرین کا سردار تھا۔ فصاحت و بلاغت کے میدان میں سحبان کو پیچھے چھوڑ جاتا تھا میدانِ مناظرہ میں نظام کو چت کر دیتا۔ وہ شیخ الادب تھا، لسان العرب تھا، اس کے قلم سے جو کلمات نکلے وہ گلستانِ ادب کے گلہائے رنگا رنگ بن گئے اگر کسی نے اس کے مقابلے کی جرأت کی نوبت ہوا، اس کو چھیڑا تو مشکل میں مبتلا ہو گیا۔

خصوم معتزلہ

معتزلہ کو کن کن جماعتوں سے برسرپیکار رہنا پڑا

معتزلہ کو جن جماعتوں اور طائفوں سے برسر جنگ رہنا پڑا وہ یہ ہیں:

۱ - روافض، جہمیہ اور اہل اہواء،
۲ - فقہا اور محدثین -
۳ - کفار، زنادقہ وغیرہ -

اب ہم الگ الگ عنوانات کے ماتحت ان کی معرکہ آرائیوں کا ذکر کرتے ہیں، پھر فقہا اور محدثین سے رزم آرائیوں کا تذکرہ کریں گے -

کفار اور اہل اہوا سے معتزلہ کا مجادلہ

امویوں کے زوال اور عباسیوں کے عروج میں زنادقہ اور گمراہ عناصر بہت زور پکڑ گئے کبھی یہ در پردہ ریشہ دوانیاں کرتے تھے کبھی علی الاعلان - ایسا بھی ہوا کہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر ان لوگوں نے اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کی، یہ مسلمانوں کے جسم میں گمراہی کا زہر بھر رہے تھے لیکن اس چالاکی سے کہ پتا بھی نہ چلتا تھا، معتزلہ نے سینہ سپر ہو کر ان لوگوں کا مقابلہ کیا اور ہر میدان میں انہیں شکست دی، واصل نے اپنے اصحاب سے بچھڑنا گوارا کیا لیکن زنادقہ سے مقابلہ کے لئے قریہ قریہ گھوما - اس نے مانویت کے رد میں ایک کتاب بھی لکھی، اسکے بعد اسکے اصحاب نے اس کام میں پوری پوری دلچسپی لی انکے مناظر کا انداز فکر و رائے پہ مبنی تھا مطالعے کی کثرت نے ان لوگوں کو طلاقت لسان اور فصاحت بیان بخش دی، اور ان

میں حریف کو قائل کرنے کی قوت پیدا کر دی، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ دشمنِ اسلام معتزلہ کو دیکھتے ہی سر انداختہ ہو کر میدان چھوڑ دیتے، ایسے حریف بھی بہت تھے جو ڈٹ کر مقابلہ کرتے لیکن بالآخر شکست سے دوچار ہو کر ہار مان لیتے، صرف ابو ہذیل علاف نے تین ہزار مجوس اور ثنویہ کو مشرف با سلام کیا اور یہ اس کی قوتِ استدلال کا نتیجہ تھا۔

معتزلہ کا اندازِ بحث اور قوتِ بیان دیکھنے کے لیے ایک واقعہ ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

مانی کے پیروؤں کا عقیدہ تھا کہ صدق اور کذب دو چیزیں ہیں۔ صدق خیر ہے اور یہ نور سے پیدا ہوا اور کذب شر ہے اور اسے ظلمت نے پیدا کیا۔ ایک مناظرے کے دوران ابراہیم نظام نے سوال کیا:

"یہ بتاؤ کہ جب کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟"

ثنویہ نے جواب دیا:

"ظلمت ــــ"

نظام نے دریافت کیا:

"اگر وہ جھوٹ بولنے کے بعد نادم ہو اور یہ اعتراف کرے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ یہ لفظ "میں نے جھوٹ بولا" کہنے والا کون ہے؟"

اس سوال پر ثنوی آئیں بائیں شائیں کرنے لگے اور کوئی جواب انہیں نہ سوجھا۔ اس پر نظام نے کہا:

"اگر تمہارے خیال میں وہ نور ہے جس نے کہا "میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا" تو یہ کذب ہے حالانکہ نور سے کذب صادر نہیں ہو سکتا، چونکہ نور خیر ہے۔ لہٰذا خیر سے صدورِ شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جائے گا۔ اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ تو اس نے سچ کہا اور صدق خیر ہے، لہٰذا ظلمت بیک وقت صدق و کذب کی حامل ہوئی، حالانکہ تمہارے نزدیک شر اور خیر دو الگ الگ چیزیں ہیں۔"[1]

ـــــ • ـــــ

[1] الانتصار۔

مذکورہ واقعہ معتزلہ کے طریق جدل و پیکار کی اچھی طرح وضاحت کرتا ہے، وہ لوگ ہر فرقے سے اس کے اصول سامنے رکھ کر مقابلہ کرتے تھے، چاہے وہ رافضی ہوں یا کوئی اور۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس مناقشے اور خصومت کے باوجود جب ان میں اور معتزلہ کی ملاقات ہوتی تھی تو ایک دوسرے سے بڑے اخلاق و تپاک سے ملتے تھے اور یہی علماء کی سیرت ہونی چاہیے، ان کی یہ وسعت قلب مخالفین اسلام تک سے محبت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں صراط مستقیم بخشتا ہے۔

معتزلہ کا مجادلہ فقہا و محدثین سے:۔ نفسیات کے ماہرین کا خیال ہے کہ دو مختلف فرقوں میں ہم عقیدہ ہوتے کے باوجود اختلافات پیدا ہو جائے تو زیادہ شدید اور سنگین ہوتا۔[1]

معتزلہ اور محدثین کے درمیان اسی نوعیت کا اختلاف تھا اور شاید اس وجہ سے اس میں اس درجہ شدت تھی۔ اگرچہ یہ ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتے تھے لیکن اس کے باوجود ان میں جو اختلاف اور نزاع تھا۔ اس کی نوعیت نہایت سنگین اور تکلیف دہ تھی۔

فقہا اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور استدلالی تھا۔ دین اسلام کے طریق فکر میں یہ لوگ الگ الگ راستوں پر جادہ پیمائی کرتے تھے۔

فقہا و محدثین اسلام کو قرآن و سنت کے ذریعے سمجھنے کے عادی تھے۔ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے فہم نصوص اور صحیح اور غیر صحیح کے لئے وہ اسی کو قابل عمل سمجھتے تھے، اس کے علاوہ کسی دوسرے رستے سے اسلام کی معرفت کو وہ گمراہی سے تعبیر کرتے تھے، ان کے برعکس معتزلہ عقائد کے اثبات میں عقلی دلائل ضروری خیال کرتے تھے، بشرطیکہ کسی دینی نص سے ٹکراتے نہ ہوں اور اس کی تائید کرتے ہوں، لہٰذا یہ لوگ منطق اور فلسفے سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے اور عقائد اسلامیہ کے ثبوت کا فریضہ انجام دیتے تھے، فقہا و محدثین نص کی منزل سے آگے قدم رکھنا گمراہی سمجھتے تھے، وہ کہتے تھے کہ عقل فریب کار ہے، دھوکا باز ہے اور گمراہ کن ہے۔

بہت سے جزئیات میں فقہا و معتزلہ کے درمیان اختلاف آراء موجود تھا۔ لیکن یہ بات

---

[1] دیکھئے گشتاف بورن کی کتاب دو الآراء و المعتقدات۔

ہر حال تھی کہ فریقین ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ البتہ ایک دوسرے کے خلاف بدعت کا فتویٰ ضرور دیتے تھے۔

گذشتہ صفحات میں فقہا و محدثین کی عقلیت کا جو ذکر کیا گیا ہے وہی درحقیقت جدال و پیکار کا سبب تھی۔ خلق قرآن کے سلسلے میں ان حضرات کے محاربات دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ معتزلہ اندھا دھند دلائل عقلیہ کے تعاقب میں بھاگے جا رہے ہیں۔ تنزیہہ باری تعالیٰ کی دھن ان پر سوار ہے اور وہ اسی میں منہمک ہیں، اس کے برعکس فقہا و محدثین کے حزم و احتیاط پر نظر ڈالیے کہ جو بات قرآن و سنت سے ثابت نہیں ہوتی اسے بلا تامل رد کر دیتے ہیں۔

ان محاربات سے یہ بات بھی صاف ہو گئی کہ عقل و فہم کی کشمکش کے اس دور میں جمہور امت نے ہمیشہ علماء و محدثین کے موقف کی تائید کی اور ان کا ساتھ دیا۔

مجادلات معتزلہ: جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے بنی عباس کا دور حکومت صحیح معنوں میں جدال و پیکار کا زمانہ تھا، جادو بیانی، طلاقت لسانی اور فصاحت و بلاغت کا جو مظاہرہ اس زمانے میں ہوا، اس کی نظیر کہیں نہیں ملتی اور یہ ماننا پڑے گا کہ فکر و رائے کے اس دور میں معتزلہ ہی مرد میدان ثابت ہوئے۔

مناظرات کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امراء کی راحت گاہوں میں، مساجد میں اور ہر موزوں مقام پر مناظرے کا میدان تیار ہو جاتا تھا۔

لیکن یہ مناظرے جس کثرت سے ہوئے اس لحاظ سے ان کی تفصیل نہیں ملتی، شاید اس کی وجہ معتزلہ کا ابتلا تھا جو متوکل باللہ کے زمانے میں رونما ہوا۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جمہور مسلمین ان کے خلاف تھے لہٰذا کثرت سے معتزلہ کے اثرات ضائع ہو گئے یا کر دیئے گئے۔ اگرچہ ان کے مناظروں کی بہت تھوڑی سی تفصیل اوراق تاریخ میں محفوظ رہ گئی ہے لیکن پھر بھی ان کی قوت استدلال اور زور بیان کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ واقعی یہ لوگ مرد میدان تھے۔

حصۂ دوم

امام ابوحنیفہؒ

امام صاحب کے افکار و آرا اور ان کی فقہ

امام ابو حنیفہ کی فقہ

ان کا انداز و اسلوب اور منہاج تفکیر

کتاب کے اس حصۂ دوم میں ہم دو امور پر بحث کریں گے۔

:- (۱) سیاسی اور اعتقادی مسائل میں امام صاحب کے مخصوص افکار و آراء جن میں ان کے عہد کے علماء کا ایک گروہ کثیر الجھا اور مصروف اور مشغول رہا۔

:- (۲) امام صاحب کی فقہ :-

پہلا امر امام صاحب کی اس رائے پر مشتمل ہے، جو وہ خلافت کے بارے میں رکھتے تھے یعنی یہ کہ :-

:- خلیفہ کون ہو سکتا ہے ؟

:- خلافت کے شرائط کیا ہیں ؟

:- بیعت کی اساس و بنیاد کیا ہے ؟

اس ضمن میں مسئلہ ایمان اور مرتکب معصیت کے بارے میں امام صاحب کی رائے کا بھی ہم ذکر کریں گے۔ نیز افعالِ انسانی اور ان افعال کے قدر و قضا کے ماتحت ہونے میں ان کا مسلک کیا تھا ؟

اس سلسلہ بحث میں علم کلام بھی زیر بحث آئے گا۔ نیز یہ بھی کہ مسئلۂ قدر سے اس کا کیا تعلق تھا؟ یہ مسئلہ امام صاحب کے عہد میں غیر معمولی طور پر معروف اور موضوع بحث بنا ہوا تھا۔

پھر ہم امام صاحبؒ کے ان آراء کا ذکر کریں گے جو اجتماعی اور خلقی گوشوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

پہلے ہم سیاسی افکار کو لیتے ہیں:۔

امام ابو حنیفہ کے سیاسی افکار

امام صاحب کے نزدیک خلیفہ کا انتخاب عوامی رائے پر منحصر تھا

امام صاحب اور آلِ علیؓ

امام صاحب کے احوال و سوانح کے ذیل میں ہم نے جو واقعات پیش کئے ہیں ان سے دو باتیں واضح طور پر نظر کے سامنے آجاتی ہیں :

(۱) یہ کہ امام صاحب حضرت فاطمہ زہراؑ کے بطن سے جو اولادِ علی تھی، اس سے غیر معمولی محبت رکھتے تھے، اس رجحان اور شیفتگی کے باعث انہوں نے طرح طرح کی اذیتیں برداشت کیں، بلکہ کہنا چاہیے مرتبہ شہادت حاصل کرتے کرتے بچے۔

(۲) یہ کہ عملی طور پر انہوں نے اولادِ علیؓ کی معیت میں کسی بغاوت اور خروج میں حصہ نہیں لیا۔ عام اس سے کہ یہ خروج عہد بنو امیہ میں واقع ہوا ہو یا عہد بنو عباس میں انہوں نے صرف اس پر اکتفا کیا کہ مجلس درس میں اہل بیت کی معاونت کا پرچار کریں اور اگر کوئی فتویٰ پوچھے تو اسے شرکت پر اکسائیں اور ابھاریں جیسا کہ حسن بن قحطبہ کا واقعہ ہے۔ اس سلسلہ میں وہ ایک مفتی کی حد سے قدم آگے نہیں بڑھاتے تھے، جو اپنے ضمیر کے مطابق بلا خوف لومۃ لائم اور بے اندیشۂ عقوبت و اذیت فتویٰ دیتا ہے۔

اس بنا پر یہ کہنا بالکل بجا ہے امام صاحب کے اندر تشیع کا میلان موجود تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ وہ کس حد تک شیعیت کی جانب مائل تھے اور کس فرقے سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے تھے؟ اسی حقیقت کی ہم یہاں گرہ کشائی کرنا چاہتے ہیں۔

امام صاحب اور فضائل صحابہ :- امام صاحب کا تشیع اس حد تک بڑھا ہوا نہیں تھا کہ وہ فضائل صحابہ اور ان کے ترتیبی درجات سے صرف نظر کر لیتے بلکہ آل علیؑ کے پُرجوش حامی ہونے کے باوجود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو حضرت علیؑ پر مقدم رکھتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے تقویٰ و فضائل حمیدہ کے تو اس قدر مداح تھے کہ سخاوت اور کاروبار میں ان کی پیروی کی کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کی طرح کوفہ میں ان کی بزازی کی دکان تھی پھر حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کو مانتے تھے۔

مگر حضرت علیؑ پر حضرت عثمانؓ کی تقدیم کے قائل نہیں تھے۔ چنانچہ حافظ عبدالبر الانتقاء میں لکھتے ہیں:-

"امام صاحب ابوبکرؓ اور عمرؓ کی فضیلت کے قائل تھے اور حضرت علیؑ اور عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے عقیدت کا اظہار کرتے تھے۔"

امام صاحب کے صاحبزادے حماد بیان کرتے ہیں کہ والد صاحب فرمایا کرتے تھے۔

"حضرت عثمانؓ سے حضرت علیؑ زیادہ محبوب ہیں۔"

امام باقرؑ سے امام صاحبؒ کی ملاقات

مگر باوجود حضرت علیؑ سے محبت کے امام صاحب حضرت عثمانؓ کو برا نہیں سمجھتے تھے بلکہ جب کبھی حضرت عثمانؓ کا ذکر آتا تو ان کے لئے دعائے رحمت کرتے بلکہ ان کے حلقۂ درس کے بعض حاضرین بیان کرتے ہیں کہ کوفہ میں امام صاحب کے سوا کوئی شخص بھی حضرت عثمانؓ کے لئے دعائے رحمت کرتے ہوئے نہیں سنا گیا۔

خلاصہ بحث یہ کہ امام صاحب سلف میں سے کسی پر طعن و دشنام روا نہیں رکھتے تھے بلکہ انہوں نے تو کبھی کسی کو برا نہیں کہا۔ چنانچہ جب مکہ میں عطاء بن ابی رباحؒ سے ملاقات ہوئی اور عطاء نے کہا۔

"تم ان لوگوں میں سے ہو جنہوں نے دین اسلام میں گروہ بندیاں پیدا کر لی ہیں اور کئی فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں لہٰذا پہلے یہ بتاؤ کہ تمہارا تعلق کس گروہ سے ہے۔"

اس پر امام صاحب نے جواب دیا:-

"میرا تعلق ان لوگوں سے ہے جو سلف صالح پر زبانِ طعن دراز نہیں کرتے قضا و قدر پر ایمان رکھتے ہیں اور ارتکاب گناہ کبیرہ کی بنا پر کسی کے لئے کفر کا فتویٰ نہیں صادر کرتے۔"

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ابوبکرؓ اور عمرؓ کے متعلق شیعانِ آل بیت کی زبان کو کلی طور پر پاک و صاف دیکھنا چاہتے تھے کی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب نے فرمایا:-

میں مدینہ آیا اور وہاں ابو جعفر محمد بن علیؓ سے ملاقات کی تو انہوں نے مجھ سے فرمایا "برادر عراقی، ہماری مجلس میں مت بیٹھئے"۔ لیکن میں بیٹھ گیا اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو صلاحیت بخشے ___ فرمایئے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق جناب کا کیا خیال ہے تو انہوں نے فرمایا "اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ پر رحم فرمائے"۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ عراقی تو سمجھتے ہیں کہ آپ ان سے براءت کا اظہار کرتے ہیں اس پر امام ابو جعفر محمد بن علیؓ نے فرمایا، "معاذ اللہ! کعبہ کے پروردگار کی قسم وہ جھوٹ کہتے ہیں تمہیں معلوم ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنی بیٹی ام کلثوم حضرت عمر بن الخطاب کے عقد میں دے رکھی تھی اور خدا تم سے سمجھے! کیا تم جانتے ہو کہ ام کلثوم کون تھیں؟ یہ وہ خاتون تھیں جن کی دادی حضرت خدیجۃ الکبریٰ تھیں جنہیں جنت کی عورتوں پر سرداری کا شرف حاصل ہے اور ان کے جد امجد جناب رسالت مآب خاتم النبیین تھے اور والدہ حضرت سیدہ فاطمہؓ تھیں اور ان کے بھائی حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ تھے جو جوانانِ جنت کے سردار ہوں گے اور ان کے والد حضرت علیؓ تھے جنہیں اسلام میں بہت بڑا مرتبہ حاصل ہے۔ اگر حضرت عمرؓ اس نکاح کے اہل نہ ہوتے تو حضرت علیؓ کبھی بھی ان سے نکاح نہ کرتے"!

یہ سن کر میں نے عرض کیا "کتنا اچھا ہو اگر جناب اہل کوفہ کو ایک خط لکھ کر اپنی جانب سے اس کی تردید کر دیں" تو انہوں نے فرمایا،

"اہل کوفہ خطوط کو کب مانتے ہیں۔ تم اپنے ہی کو دیکھ لو کہ میں نے تم سے کہا کہ ہمارے پاس مت بیٹھو مگر تم زبردستی بیٹھ گئے ہو، پھر باقی اہل کوفہ سے یہ توقع فضول ہے کہ وہ ہمارے خطوط پر عمل کریں گے"[1]

امام محمد الباقر شیعہ امامیہ کے امام تھے ان کی اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب

---

[1] المناقب مکی صفحہ ۱۲۵ ج ۲

شیعہ آل بیت کو ان الائشوں سے پاک دیکھنا چاہتے تھے جن سے ان کے دامن آلودہ تھے۔ ان کے دامن پر سب سے بدنما دھبہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی شان میں گستاخی کا تھا اور یہی وہ چیز تھی جو حضرت امام صاحب کے دل میں ہر وقت کانٹے کی طرح چبھتی رہتی تھی۔

چنانچہ امام صاحب کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؓ اپنی تمام لڑائیوں میں حق پر تھے اور اس سلسلہ میں وہ حضرت علیؓ کے مخالفین کے متعلق کسی قسم کی تاویل کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے اور صاف طور پر فرمایا کرتے

حضرت علیؓ سے جو بھی جنگیں لڑی گئی ہیں ان میں حضرت علیؓ حق پر تھے[1]

اسی طرح حضرت علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کے معاملہ میں فرماتے۔

"بلاشبہ حضرت علیؓ امیر المومنین تھے۔ انہوں نے حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ سے صرف اس لئے جنگ کی تھی کہ انہوں نے بیعت کرنے کے بعد ان کی مخالفت شروع کر دی تھی"

اور امام صاحب سے جب جنگ جمل کے متعلق استفسار کیا گیا تو انہوں نے فرمایا:۔

"اس میں حضرت علیؓ نے حق و عدل کا ساتھ دیا اور اہل بغاوت سے جنگ کی حقیقت کو وہ سب سے بہتر جانتے تھے"

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب نہایت جراءت کے ساتھ حق بات کا اعلان کر دیتے تھے مگر حضرت علی کے مخالفین کو دشنام وطعن سے یاد نہیں کیا کرتے تھے اور نہ ان کے حق میں کسی قسم کی تاویل کا سہارا لیتے تھے۔

اموی خلافت کو امام صاحب جائز نہیں سمجھتے تھے: امام صاحب کی رائے ان صحابہ کے متعلق یہ تھی جنہوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی تو وہ اموی خلافت کو کب تسلیم کر سکتے تھے چنانچہ ہم بلا تردد کہہ سکتے ہیں کہ وہ ان کی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے۔ مگر جو اموی خلفاء ان کے دور سے پہلے گذر چکے تھے ان کے متعلق ہم دلائل منطقی سے یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ وہ ان کی خلافت کو بھی صحیح نہیں مانتے تھے۔

اس استنباط منطقی سے قطع نظر ہم امام صاحب کے قول و عمل کو سامنے رکھتے ہیں تو بلاشبہ یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ وہ بنو امیہ کی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے چنانچہ جب زید بن علیؓ نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کیا اور امام صاحب سے زیدیہ کا ساتھ دینے کے متعلق

---

[1] المناقب مکی صـ۸۳ ج ۲

فتویٰ پوچھا گیا تو انہوں نے امام زید بن علیؑ کی حمایت کرتے ہوئے فرمایا۔

"ان کا خروج ویسا ہی ہے جیسا جنگ بدر میں آنحضرت کا خروج تھا۔"

یہی نہیں زید کے لشکر کو مالی امداد بھی دی مگر انہیں زید کے حامیوں پر پورا بھروسہ نہیں تھا۔ اسی لئے از خود ان کے ساتھ میدان جہاد میں جانے سے یہ کہہ کر معذرت کر دی کہ :۔

"اگر مجھے یقین ہوتا کہ لوگ ان کا ساتھ نہیں چھوڑیں گے اور ثابت قدم رہیں گے تو میں ضرور ان کے ساتھ جہاد کے لئے جاتا کیونکہ ان کی امامت برحق ہے۔"

اس کے بعد جب عباسی خلفاء نے بھی اپنے دور حکومت میں آل علیؑ کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا اور حکومت کے ساتھ آل بیت کی مخالفت شروع ہوئی تو خلفاء عباسی کے مقابلہ میں بھی امام صاحب نے وہی موقف اختیار کیا جو اموی خلفاء کے مقابلہ میں اختیار کیا تھا۔

چنانچہ جب ابراہیم نے منصور کے خلاف بغاوت کی تو امام صاحب نے ابراہیم کی حمایت کی اور بعض سپہ سالاران لشکر نے جب ابراہیم کے ساتھ جنگ کے بارے میں فتویٰ پوچھا تو امام صاحب نے اس جنگ میں عدم شرکت کا فتویٰ دیا اور جو لوگ ابراہیم کے ساتھ خروج کے بارے میں فتویٰ پوچھتے انہیں ترغیب دیتے کہ ان کا ساتھ دینا چنانچہ مکی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں ۔

"ابراہیم بن سوید کہتے ہیں کہ امام صاحب میری عزت کرتے تھے، چنانچہ جب ابراہیم بن عبد اللہ بن حسن نے خروج کیا تو میں نے امام صاحب سے فتویٰ پوچھا کہ ایک شخص فریضہ حج ادا کر چکا ہے اور اب وہ دوبارہ حج کرنا چاہتا ہے تو فرمایئے کہ اس صورت میں اس شخص (ابراہیم) کے ساتھ شریک ہو کر جہاد کرنا بہتر ہے یا حج ؟ تو اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا :۔

"فرضی حج ادا کر چکنے کے بعد جہاد پچاس گنا زیادہ حج سے بہتر ہے۔"

..... اسی طرح ابراہیم کے خروج کے دنوں میں ایک عورت نے امام صاحب سے کہا کہ میرا لڑکا ابراہیم کے ساتھ خروج کرنا چاہتا ہے اور میں اسے منع کرتی ہوں[1] ۔ امام صاحب نے فرمایا :۔

"اسے جانے دے۔"

حماد بن اعین کہتے ہیں کہ امام صاحب ابراہیم کا ساتھ دینے کے لئے لوگوں کو ترغیب دیا کرتے تھے

---

[1] المناقب مکی صفحہ ۸۴ ج ۲

اور ان کے ساتھ خروج کا حکم دیتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ امام صاحب کے پاس محمد بن عبداللہ بن حسن کا تذکرہ ہوا تو ان کی آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے۔[1]

امام صاحب کا علمی استفادہ اہل بیت نبوی سے:- اہل بیت کے ساتھ امام صاحب کا سیاسی رشتہ ہی نہ تھا جو انہیں ان کی حمایت پر مجبور کرتا تھا بلکہ دراصل امام صاحب کو اہل بیت کے ساتھ علمی اتصال بھی حاصل تھا جو اس سیاسی میلان کا سبب تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب کا زید کے ساتھ علمی رابطہ تھا اور امام زید ان کے شیوخ میں شمار ہوتے تھے۔

یہی تعلق عبداللہ بن حسن سے تھا جو محمد اور ابراہیم کے والد تھے۔

اور ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب محمد الباقر اور جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہیں اور ان کی مسند سے اس کی شہادت ملتی ہے چنانچہ کتاب الآثار ابی یوسف میں مذکور ہے۔

"امام ابو یوسف امام صاحب سے، امام صاحب ابو جعفر محمد بن علی سے، محمد بن علی الحضر سے بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت عشا سے لے کر فجر تک آٹھ رکعت نماز اور تین وتر پڑھا کرتے تھے اور دو رکعت فجر پڑھتے تھے۔"[2]

قابل غور بات یہ ہے کہ امام صاحب ابو جعفر سے منقطع روایت بیان کرتے ہیں اور وہ اس قسم کی روایت صرف اسی شخص سے قبول کرتے تھے جس کے متعلق انہیں پورا اطمینان ہوتا تھا کیونکہ یہ صرف اخذ روایت نہیں تھی بلکہ اخذ علم تھا۔

اسی طرح کتاب الآثار میں ابو جعفر سے ایک اور روایت مناسک کے بارے میں ہے جسے امام ابو یوسف امام صاحب سے اور امام صاحب جعفر بن محمد سے اور وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ:

ابن عمرؓ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے تمام مناسک حج ادا کر لئے مگر بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت کر لی ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا

جو کچھ باقی رہ گیا ہے اسے پورا کر لو اور کفارہ میں ایک قربانی کرو اور آئندہ سال حج کا اعادہ کرو۔ وہ سائل دوبارہ آیا اور کہا میں بہت دور سے آیا ہوں مگر حضرت ابن عمرؓ نے وہی جواب دیا۔[3]

---

[1] المناقب لابن البزازی صفحہ ۲ ج ۲ [2] آثار ابی یوسف صفحہ ۲۴
[3] الآثار صفحہ ۱۲۲

ان سب مقدمات سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب میں کسی حد تک تشیع تھا اور وہ سیاسات میں شیعہ کا ساتھ دیتے تھے مگر ان کی زندگی میں دو چیزیں ممتاز نظر آتی ہیں۔

(۱) آل بیت کی حمایت اور ان کے تعصب سے مغلوب ہو کر وہ دوسروں کے متعلق بری رائے قائم نہیں کرتے تھے نہ دوسروں کے مسلک کو چھوڑ دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ بلکہ اپنے دور کے علمائے اہل سنت کے ساتھ بھی گہرا تعلق انہیں حاصل تھا۔ ان کے شیوخ میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو کسی سیاسی پارٹی سے تعلق نہیں رکھتے تھے اور ان سے وہ بہت زیادہ متاثر تھے۔

(۲) امام صاحب شیعہ کے کسی معین فرقہ کی طرف منسوب نہیں تھے بلکہ زیدیہ، امامیہ اور بعض ائمہ کیسانیہ سے اتصال رکھتے تھے مگر ان میں سے کسی ایک ایک جماعت کی طرف منسوب نہیں تھے۔

لہٰذا امام صاحب کا شمار ان لوگوں میں ہے جو آل بیت کی حمایت تو کرتے تھے مگر فکر و نظر میں آزاد تھے اور کسی خاص مسلک کے پابند نہیں تھے اور نہ کسی کلامی فرقے کی طرف منسوب ہوتے تھے۔

امام صاحب کسی خاص فرقہ میں شامل نہ تھے!

اس کے باوجود کہ امام صاحب کسی خاص فرقے سے نسبت نہیں رکھتے ان کے آراء تقریباً زیدیہ فرقے سے ملتے ہیں۔

چنانچہ ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت کو صحیح مانتے تھے اور وہ امام کے لئے ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ اس کی امامت منصوص ہو اور یہی رائے زیدیہ فرقے کی ہے اور زیدیہ فرقے کے ساتھ امام صاحب کا یہ اتفاق حیرت انگیز نہیں ہے کیونکہ شیعہ فرقوں میں سے زیدیہ فرقہ اہل سنت سے بہت قریب ہے۔

ان تفصیلات سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب اپنے ہم عصر علماء کے مقابلہ میں شیعی میلان رکھتے تھے اور ان کی رائے یہ تھی کہ خلافت اولاد فاطمہ کا حق ہے اور اموی و عباسی خلفائے ان کا یہ حق غصب کر رکھا ہے اور وہ ان پر ظلم کر رہے ہیں۔

مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ خلافت کے مستحق ہیں ان میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ اس بارے میں حسن اتفاق سے امام صاحب سے ایک ایسی روایت مل گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خلیفہ کے انتخاب کے لئے رائے عامہ کا مشورہ ضروری سمجھتے ہیں۔

چنانچہ خلیفہ منصور کے حاجب ربیع بن یونس روایت کرتے ہیں کہ منصور نے امام مالکؒ، ابن ابی ذیب اور امام ابو حنیفہؒ تینوں کو طلب کیا اور اپنی خلافت کے متعلق ان کی رائے معلوم کی۔

امام مالکؒ نے نرمی سے کام لیا اور ابن ابی ذیب نے سخت تنقید کی، امام صاحب فرمانے لگے۔

جو شخص اپنے دین کے لئے رشد و ہدایت کا طالب ہو وہ تحمل سے کام لیتا ہے اور جلد برہم نہیں ہو جاتا۔ تم عدل و انصاف کے ساتھ غور کرو گے تو تمہارا ضمیر یہ فیصلہ کرے گا کہ تم نے یہاں رضا الٰہی کے لئے ہمیں جمع نہیں کیا ہے۔ بلکہ تم عوام کو یہ بتانا چاہتے ہو کہ ہم تم سے مرعوب ہو کر تمہاری مرضی کے مطابق رائے دے رہے ہیں۔ تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ تمہاری خلافت پر اصحاب فتویٰ میں سے دو شخص بھی متفق نہیں ہیں، حالانکہ خلیفہ کا انتخاب مسلمانوں کے مشورہ اور اجتماع میں سے ہو سکتا ہے۔[1]

ان الفاظ سے بلا ریب شک یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خلافت کے لئے انتخاب ضروری ہے اور تمام لوگوں کی بیعت اور مشورہ کے بغیر خلافت صحیح نہیں ہو سکتی، خلافت کا عہدہ نہ تو وصیت کی حیثیت رکھتا ہے کہ سابق خلیفہ جس کے بارے میں چاہے وصیت کر جائے اور نہ کوئی شخص زبردستی از خود خلیفہ بن سکتا ہے خواہ اس کے بعد لوگ مجبوراً راضی ہی کیوں نہ ہو جائیں، بلکہ خلافت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اختیارات آزادانہ انتخاب سے عمل میں لائے جائیں۔

---

[1] المناقب لابن البزازی ص ۱۶ ج ۲

مسائل علم کلام

اور امام ابوحنیفہ کے آراء و عقائد

چند اہم اور بنیادی حقائق

امام صاحب کی حیات گرامی پر بحث و گفتگو کے سلسلہ میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ اپنے ہم عصر فرقوں کے بارے میں غور و خوض اور بحث و جدل میں مصروف رہتے تھے، اسی غرض سے کئی مرتبہ انھوں نے بصرہ کا سفر کیا بلکہ انھوں نے اپنی عملی زندگی کا آغاز ہی کلامی مسائل کی بحث سے کیا، پھر اس کے بعد فقہ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے، یہاں تک کہ بالاتفاق انہیں اہل الرائے کا امام تسلیم کر لیا گیا مگر اس کے بعد بھی انھوں نے بعض فرقوں سے مجادلات کا سلسلہ منقطع نہیں کیا اور جب بھی علمی اور دینی تقاضا محسوس کیا تو ان کے ساتھ مجادلات و مناظرات میں سرگرم حصہ لیتے ۔

یہی وجہ ہے کہ اس دور کے کلامی مسائل کے بارے میں امام صاحب سے آراء منقول ہیں حقیقت ایمان، مرتکب کبیرہ، قضاء و قدر اور جبر و اختیار کے مسائل پر انھوں نے بحث کی ہے، ان کے یہ آراء ہم تک دو طرح سے پہنچے ہیں، :

— : (۱) مختلف روایات کے ذریعہ، جن میں قوی اور ضعیف قسم کے روایات شامل ہیں بعد ان میں قوی و ضعیف کا امتیاز بہ آسانی ممکن ہے ۔

— : (۲) ان کتب کے واسطہ سے جو امام صاحب کی طرف منسوب ہیں جن میں پہلا درجہ "الفقہ الاکبر" کا ہے ۔ چنانچہ فہرس ابن ندیم میں امام صاحب سے چار کتابیں منسوب ہیں، :-

۱۔ الفقہ الاکبر
۲۔ العالم والمتعلم
۳۔ ایک رسالہ جو عثمان بن مسلم البتی کو لکھا تھا، جس میں ایمان کی حقیقت اور عمل کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کی گئی۔
۴۔ کتاب الرد علی القدریہ۔

یہ چاروں کتابیں کلام و عقائد سے تعلق رکھتی ہیں، ضروری ہے کہ ان کتابوں پر سرسری گفتگو کر لی جائے:

الفقہ الاکبر اور اس کے شروح:۔ ان کتب میں سے کتاب "الفقہ الاکبر" پر متقدمین نے خاص توجہ کی، یہ چند اوراق کا چھوٹا سا رسالہ ہے جو حیدر آباد دکن (ہند) میں طبع ہو چکا ہے یہ رسالہ امام صاحب سے چند روایات کے ذریعہ مروی ہے۔

۱۔ روایۃ حماد بن ابی حنیفہ۔ ملا علی قاری نے اس کی شرح لکھی ہے۔
۲۔ روایۃ ابی مطیع البلخی۔ یہ "الفقہ البسط" کے نام سے مشہور ہے اور ابو اللیث سمرقندی عطا بن علی الجوزجانی نے اس کی شرح لکھی ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سے روایات اور ان کے شروح ہیں جن میں سے ایک شرح امام ابو منصور الماتریدی کی طرف منسوب ہے لیکن ماتریدی کی طرف اس کی نسبت مشتبہ ہے کیونکہ اس میں اشاعرہ سے موافق اور مخالفت، دونوں طرح کا استدلال پایا جاتا ہے جس سے بلا شبہہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا شارح ابو الحسن الاشعری کے بعد کا ہے، حالانکہ ماتریدی اور اشعری باہم معاصر ہیں کیونکہ ماتریدی کا سن وفات ۳۳۲ھ اور اشعری کا ۳۳۳ھ یا ۳۲۴ھ ہے۔

کتاب الفقہ الاکبر اور امام صاحب:۔ یہاں اس طرف بھی اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علماء نے خود "فقہ اکبر" کی نسبت سے متعلق بھی شک و شبہہ کا اظہار کیا ہے وہ امام کی طرف اس کتاب کی نسبت میں متفق نہیں ہیں اور نہ اس کی صحت نسبت پر کسی نے اتفاق کا دعویٰ کیا ہے حتیٰ کہ بزازی جو کہ کٹر متعصب اور امام صاحب کے آثار و کتب کی کثرت تعداد بیان کرنے سے بڑی رغبت رکھتے ہیں، وہ بھی "المناقب" میں الفقہ الاکبر اور العالم و المتعلم کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام صاحب نے از خود کوئی کتاب تصنیف نہیں کی تو ہم کہیں گے کہ یہ خیال تو معتزلہ کا ہے' انھوں نے یہ ادعا کیا تھا کہ امام صاحب نے علم کلام میں کوئی کتاب نہیں لکھی اور اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ کتاب "الفقہ الاکبر" اور "العالم والمتعلم" کی امام صاحب سے نفی ہو جائے، کیونکہ ان کتابوں میں اہل سنت والجماعت کی حمایت کی گئی ہے معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب بھی معتزلی تھے اور یہ کتاب ابو حنیفہ بخاری کی تصنیف ہے مگر یہ سراسر غلط اور بے بنیاد ہے کیونکہ میں نے شیخ الملۃ والدین علامہ الکردری العمادی کے قلم سے ان دونوں کتابوں پہ لکھا ہوا دیکھا ہے کہ یہ دونوں کتابیں امام صاحب کی تصنیف ہیں اور اس پہ مشائخ کی اکثریت متفق ہے[1]"

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بزازی بھی اس کتاب کی نسبت کے بارے میں اکثر مشائخ کا اتفاق مانتے ہیں اور جمیع مشائخ کے اتفاق کا دعویٰ نہیں کرتے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض علماء اس نسبت کو شک وشبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔

یہاں تک تو کتاب "الفقہ الاکبر" کی نسبت سے متعلق علماء کے اختلاف کا بیان ہوا ہے، اور اس میں روایات کا جو اختلاف ہے اس کے بارے میں ہم نے گفتگو کی ہے، اگر وقت نظر کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مشمولات پہ ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں اور معلوم کریں کہ کیا ان تمام مسائل کی امام صاحب کی طرف نسبت ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں یا بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن کی نسبت میں شک وشبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ چنانچہ جب ہم "الفقہ الاکبر" طبیع ہند کو دیکھتے ہیں تو اس میں خلفاء اربعہ کے بارے میں یہ ترتیب پاتے ہیں۔

"انبیاء کے بعد سب لوگوں سے بہتر حضرت ابو بکرؓ پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، اور پھر علیؓ ہیں۔"

حالانکہ کتب مناقب بالاتفاق یہ بتاتی ہیں کہ امام صاحب علیؓ پہ عثمانؓ کو مقدم نہیں مانتے تھے اور المناقب کی یہ باسند روایتیں بہرحال اس متن سے زیادہ قوی ہوں گی جس میں ایک سند بھی المناقب کی روایت سے لگا نہیں کھا سکتی۔

---

[1] المناقب الابن البزازی صفحہ ۱۵ ج ۲۔

اور صرف یہی نہیں بلکہ " الفقہ الاکبر" میں ایسے مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس دور میں معروف نہیں تھے چنانچہ اس عہد اور اس سے پہلے کے جتنے مصادر ہمارے سامنے ہیں ان میں سے کسی نے بھی آیت، کرامت اور استدراج میں فرق بیان کرنے کی کوشش نہیں کی مگر "فقہ اکبر" میں یہ مذکور ہے۔

"آیات" انبیاء کے ساتھ مختص ہیں، اور کرامات اولیاء کے لئے ہوتی ہیں اور جو خارق ابلیس، فرعون اور دجال وغیرہم اللہ تعالیٰ کے دشمنوں سے صادر ہوئے انہیں ہم نہ آیات کہہ سکتے ہیں نہ کرامات، بلکہ اسے "قضائے حوائج" یعنی حاجات کی انجام دہی سے موسوم کریں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ قانون استدراج کے تحت اپنے دشمنوں کی خواہش بھی پوری کر دیتا ہے تاکہ وہ کفر و سرکشی میں حد سے بڑھ جائیں اور سزا کے مستحق ٹھہریں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ کرامت اولیاء اور ان خوارق کے فرق پر بحث کرنا جو کفار سے صادر ہوتے ہیں اس دور کے مجادلات اور مناقشات میں کہیں نہیں ملتا، بلکہ ان باتوں پر بحث کا سلسلہ اس وقت جاری ہوا جب اسلام میں تصوف نے جنم لیا، اس وقت علماء نے اولیاء کے کرامات اور خوارق سے بحث شروع کی، لہٰذا ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یا تو یہ اس رسالہ کے اندر یہ مسئلہ بعد میں داخل کر دیا گیا ہے اور یا یہ پورا رسالہ بعد کی پیداوار ہے جس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے باہمی توافق پیدا ہو گیا ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر ہم عقائد کے بارے میں امام صاحب کی آراء کو "الفقہ الاکبر" اور "العالم والمتعلم" سے اخذ کرنا نہیں چاہتے بلکہ اس بارے میں کتب تاریخ کے مختلف روایات پر اعتماد کریں گے اور یا ان دونوں سے جو ان تاریخی روایات سے مطابقت رکھتے ہیں۔

ہم ان مسائل میں سے صرف چار مسئلوں پر بحث کرتے ہیں۔

- (۱) یعنی ایمان کی حقیقت۔
- (۲) مرتکب گناہ کبیرہ۔
- (۳) قدرت و ارادہ۔
- (۴) خلق قرآن۔

سب سے پہلے ایمان کو لیجئے۔

ایمان

کیا ایمان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے؟

امام صاحب کا مسلک قویم

ایمان کے بارے میں جو کچھ رسالہ "الفقہ الاکبر" میں مذکور ہے وہ تاریخی روایات سے مطابقت رکھتا ہے لہذا ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ایمان کی تعریف کے بارے میں "فقہ اکبر" کی عبارت یہ ہے:

"ایمان (زبانی) اقرار اور (قلبی) تصدیق دونوں کا نام ہے"[1]

اور اسلام کے بارے میں لکھا ہے:

"اوامر الٰہی کے سامنے سر جھکا دینے، اور ان کی اطاعت کرنے کا نام اسلام ہے گو معنوی لحاظ سے ایمان اور اسلام کے مابین فرق پایا جاتا ہے مگر حقیقتاً یہ دونوں لازم ملزوم ہیں اور ان میں چولی دامن کا تعلق پایا جاتا ہے، اسلام کے بغیر ایمان کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور نہ ایمان کے بغیر اسلام معتبر ہے اور دین کا لفظ ایمان و اسلام اور جملہ شرائع پر حاوی ہے"[2]

---

[1] الفقہ الاکبر ص۱ [2] حوالہ مذکور ص۱۱

جہم بن صفوان سے امام صاحب کا مناظرہ: ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام نہیں ہے بلکہ تصدیق قلب اور اقرار لسان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اس لحاظ سے ایمان اور اسلام لازم ملزوم ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔

امام ابو حنیفہ نے اپنی رائے کی بنیاد اس دلیل پر رکھی ہے جو انھوں نے جہم بن صفوان کے ساتھ مناظرہ کے وقت پیش کی تھی ہم اس مناظرہ کو بلفظہٖ نقل کرتے ہیں تاکہ امام صاحب کا انداز فکر استدلال واضح ہو جائے۔

مکی اپنے المناقب میں لکھتے ہیں:۔

"جہم بن صفوان امام صاحب کے ساتھ مناظرہ کے لئے آیا" اس نے کہا۔

"حنیفہ! میں تم سے چند مسائل پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔"

امام صاحب نے جواب دیا کہ تمھارے ساتھ گفتگو زیب نہیں دیتی تم جن مسائل پر غور و فکر کر رہے ہو وہ بھڑکتی ہوئی آگ ہے۔

اس نے کہا: "آپ نے میری نہ گفتگو سنی نہ مجھ سے کبھی ملاقات ہوئی پھر یہ فیصلہ کیسے کر لیا؟"

امام صاحب نے کہا: "تم سے منسوب چند ایسی باتیں پہنچی ہیں جو ایک مسلمان کے منہ سے نہیں نکل سکتیں۔"

اس نے کہا: "آپ سنی سنائی باتوں پر فیصلہ کر رہے ہیں۔"

امام صاحب نے کہا: "یہ باتیں تمہارے متعلق مشہور ہو چکی ہیں اور عام و خاص کو ان کا علم ہو چکا ہے اس لئے مجھے تمہارے متعلق کہنے کا حق پہنچتا ہے۔"

جہم نے کہا: "میں تو آپ سے صرف ایمان کے متعلق پوچھنا چاہتا ہوں۔"

امام صاحب نے کہا: "اب تک تم ایمان کو نہیں سمجھ سکے تو مجھ سے کیا پوچھتے ہو۔"

جہم نے کہا: "نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ مجھے اس کی ایک قسم کے متعلق شبہہ ہے۔"

امام صاحب :۔ "ایمان میں شک کرنا کفر ہے۔"

جہم :۔ "آپ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کریں۔"

امام صاحب :۔ اچھا! سوال کرو، کیا پوچھنا چاہتے ہو؟

جہم :۔ ایک شخص دل سے اعتراف کرتا ہے کہ اللہ ایک ہے اس کا نہ کوئی شریک ہے اور نہ ہمسر، اس کے صفات کو مانتا ہے اور یہ کہ اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے مگر ان باتوں کا زبان سے اقرار نہیں کر پاتا کہ فوت ہو جاتا ہے تو کیا اس کی موت ایمان پر ہوگی یا کفر پر؟

امام صاحب :۔ "ایسا شخص کافر اور جہنمی ہے۔ جب تک کوئی شخص دل کے اعتراف کے ساتھ ان باتوں کا زبان سے اقرار نہ کرے وہ مومن نہیں ہو سکتا۔

جہم :۔ جب وہ صفات الہٰی کا اعتراف کرتا ہے تو مومن کیسے نہیں ہو سکتا؟

امام صاحب :۔ اگر تمہارا قرآن پر ایمان ہے اور تم اسے حجت مانتے ہو تو گفتگو ممکن ہے، ورنہ ہم اس شخص سے کس طرح گفتگو کر سکتے ہیں جو سرے سے ملت اسلامیہ کا منکر ہے۔

جہم :۔ میں قرآن پر ایمان رکھتا ہوں اور اسے حجت مانتا ہوں۔

امام صاحب :۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تعلق دو چیزوں سے قرار دیا ہے یعنی دل اور زبان! چنانچہ اس آیت کریمہ میں مذکور لوگ:

وَ اِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اٰمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ وَ مَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ مَا جَآءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ اَنْ يُّدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصّٰلِحِيْنَ ؕ فَاَثَابَهُمُ اللّٰهُ بِمَا قَالُوْا جَنّٰتٍ

یعنی اور جب وہ اسے سنتے ہیں، جو رسول پر نازل ہوا ہے، تو آپ ان کی آنکھوں سے آنسو بہتے دیکھتے ہیں، کیونکہ انھوں نے حق کو پہچان لیا وہ کہتے ہیں اے رب ہم مسلمان ہو گئے، ہمیں ان کے ساتھ لکھ لے جو تصدیق کرتے ہیں، اور ہمارے پاس کونسا عذر ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر اور جو حق ہم کو پہنچا ہے اس پر ایمان نہ لائیں اور یہ امید رکھیں کہ خدا ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ داخل

تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا وَ ذٰلِكَ جَزَآءُ الْمُحْسِنِیْنَ ۔

کرے گا سو ان کو اس قول کی پاداش میں خدا ایسے باغ دے گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، یہ ان میں ہمیشہ رہیں گے، اور نکوکاروں کی ایسی ہی پاداش ہے۔

معرفت قلب اور اقرار لسان کی بنا پر جنت میں پہنچائے گئے اور انہیں مومن جو تسلیم کیا گیا تو اقرار بالقلب اور تصدیق باللسان کی بنیاد پر ـــــ

نیز اللہ تعالے فرماتا ہے:

قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَا اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَ مَا اُنْزِلَ اِلٰۤى اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ وَ یَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطِ وَ مَاۤ اُوْتِیَ مُوْسٰى وَ عِیْسٰى، وَ مَاۤ اُوْتِیَ النَّبِیُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ، وَ لَا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ . فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَاۤ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا

یعنی مسلمانو کہہ دو کہ ہم اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس حکم پر جو ہمارے پاس بھیجا گیا، اور اس پر بھی جو حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب، اور اولاد یعقوب کی طرف بھیجا گیا، اور اس حکم (معجزہ) پر بھی جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ کو دیا گیا اور اس پر بھی جو کچھ اور انبیا کو دیا گیا، ہم ان میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ہم اللہ کے مطیع ہیں، سو اگر وہ بھی اس طرح ایمان لے آئیں جس طرح تم (مسلمان) تو وہ بھی راہ حق پر لگ جائیں گے،

نیز فرمایا:

وَ اَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى

یعنی اور اللہ تعالے نے مسلمانوں کو کلمۂ تقویٰ پر جمائے رکھا۔

نیز فرمایا:

وَ هُدُوْۤا اِلَى الطَّیِّبِ مِنَ الْقَوْلِ

یعنی اور یہ سب انعام ان پر اس لئے ہے کہ انہیں کلمۂ طیبہ کے اعتقاد کی ہدایت ہو گئی تھی۔

نیز فرمایا:

اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ — یعنی اچھا کلام اسی تک پہنچتا ہے،

نیز فرمایا:

یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ۔ — یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو اس پکی بات (یعنی کلمۂ طیبہ کی برکت) سے دنیا اور آخرت میں مضبوط رکھتا ہے۔

اور حدیث میں ہے آنحضرتؐ نے فرمایا:-

قُوْلُوْا لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ تُفْلِحُوْا — یعنی لا الٰہ الا اللہ کہو تو فلاح یاب ہو جاؤ گے،

اس حدیث میں فلاح کا مدار اقرار باللسان پر ہے اور معرفت قلبی پر اکتفاء نہیں کیا گیا۔

نیز آں حضرتؐ نے فرمایا:-

یَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَکَانَ فِیْ قَلْبِہٖ کَذَا .... — یعنی جو شخص زبان سے اللہ کے ایک ہونے کا اعتراف کرتا ہے اور دل میں بھی یہی عقیدہ رکھتا ہے تو وہ آگ سے نکال لیا جائے گا۔

اس حدیث میں بھی صرف دل کے اعتراف پر اکتفاء نہیں ہے بلکہ زبان سے اقرار پر نجات معلق ہے۔

اگر صرف اعتراف قلبی ہی کافی ہوتا اور اقرار باللسان کی ضرورت نہ ہوتی تو جو شخص زبان سے منکر ہو دل سے مانتا ہو اسے بھی مومن ہونا چاہیے، تمہارے قول کے مطابق ابلیس لعین تو سب سے بڑا مومن ہو گا کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اللہ ہی اس کا خالق ہے، مارنے والا ہے، دوبارہ زندہ کرنے والا اور گمراہ کرنے والا ہے، چنانچہ قرآن نے اس کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

قَالَ رَبِّ بِمَا اَغْوَیْتَنِیْ — یعنی ابلیس نے کہا اس سبب سے کہ تو نے مجھے گمراہ کیا ہے، الخ

نیز کہا:

اَنْظِرْنِیْ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ — یعنی ابلیس نے کہا اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دے۔

یہ بھی کہا:-

خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ ۝ — یعنی ابلیس نے کہا، اے خدا، تو نے مجھے آگ سے اور آدم کو مٹی سے پیدا کیا ہے،

اور کفار بھی تو دل سے اللہ تعالٰی کو پہچانتے ہیں مگر زبان سے انکار کرتے ہیں تو انہیں بھی مومن سمجھنا چاہیئے چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ — یعنی: کافران معجزات کے بارے میں انکار کرتے تھے حالانکہ ان کا دل یقین رکھتا تھا،

مگر باوجود دل سے اقرار کر لینے کے کہ اللہ ایک ہے زبان سے انکار کی بنا پر انہیں مومن قرار نہیں دیا۔

نیز فرمایا:-

يَعْرِفُوْنَ نِعْمَتَ اللّٰهِ ثُمَّ يُنْكِرُوْنَهَا وَاَكْثَرُهُمُ الْكٰفِرُوْنَ

دوسرے مقام پر فرمایا:-

قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَمَنْ يُّخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُّدَبِّرُ الْاَمْرَ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ فَذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ؕ

ان آیات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ زبان سے انکار کی صورت میں صرف معرفت قلبی بے کار ہے۔

نیز فرمایا:-

يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکار وجحود کے ساتھ معرفت قلبی بے کار چیز ہے۔

یہ ساری گفتگو سن کر جہم نے کہا:-

"تم نے میرے دل میں کچھ شبہہ ڈال دیا ہے اب میں دوبارہ تمہارے پاس آؤں گا۔"[1]

پھر مکی نے امام صاحب کے اس قول پر کہ اگر کوئی شخص دل سے اعتراف کرے مگر زبان سے اقرار کے بغیر مرجائے تو وہ کافر ہوگا" ــــ تعلیق کرتے ہوئے لکھا ہے:

امام صاحب کے قول کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص عدم اقرار سے متہم ہو وہ کفر کی موت مرے گا ورنہ جس شخص پر یہ تہمت نہ ہو مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر کسی جزیرہ میں یا کسی غار میں مرجاتا ہے تو وہ کافر نہیں ہوسکتا۔"!

ان تصریحات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ امام صاحب ایمان کو دو چیزوں سے مرکب مانتے ہیں۔

۱۔ اعتقاد جازم۔

۲۔ اذعان ظاہر۔

یعنی اعتقاد جازم کے ساتھ اقرار باللسان بھی ضروری ہے کیونکہ اقرار لسانی ہی اذعان قلبی کا مظہر بنتا ہے اسی لئے امام صاحب سے ایمان کی تعلیم کے سلسلہ میں مروی ہے کہ دل کے ساتھ یقین کرنے والا دیانتاً تو مومن ہوسکتا ہے مگر عندالناس وہ مومن نہیں ہوسکتا۔

چنانچہ الانتقاء میں امام صاحب سے ایمان اور اس کی اقسام سے متعلق مروی ہے کہ ابو مقاتل امام صاحب سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

"ایمان معرفت و تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کا نام ہے اور تصدیق کے لحاظ سے مومن کی تین قسمیں ہیں۔

ــــ (۱) بعض تو اللہ تعالیٰ اور رسالت کا دل اور زبان دونوں سے اقرار کرتے ہیں۔

ــــ (۲) بعض دل سے تصدیق کرتے ہیں مگر زبان سے تکذیب کرتے ہیں۔

ــــ (۳) اور بعض اس کے برعکس ہیں یعنی وہ زبان سے تصدیق کرتے ہیں مگر دل سے انکار کرتے ہیں۔

پس جو لوگ دل اور زبان دونوں سے اقرار کرتے ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی

---

[1] المناقب للمکی ص ۱۴۵ تا ۱۴۶ ج ۱

مومن ہیں اور لوگوں کے نزدیک بھی جو لوگ صرف زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل سے نہیں مانتے وہ عنداللہ کافر ہیں اور لوگوں کے نزدیک مومن، کیونکہ لوگ کسی کی دل کی حالت کو تو نہیں جان سکتے لہذا انہیں شہادت لسانی کی بنا پر اسے مومن مان لینا چاہیے اور دل کی ٹوہ نہیں لگانی چاہیے اور جو شخص تقیہ سے کام لے کہ کلمۂ کفر کہہ دیتا ہے، وہ لوگوں کے نزدیک کافر ہوگا گو اللہ کے نزدیک مومن ہوگا۔[1]

مندرجہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک محض تصدیق قلبی معتبر نہیں ہے بلکہ اذعان و تسلیم اور رضا کا اعلان بھی ضروری ہے ہاں اگر کسی مجبوری کے ماتحت تقیہ سے کام لے تو اس صورت میں صرف تصدیق قلبی ہی کافی سمجھی جائے گی اور اقرار باللسان کی تکلیف ساقط ہو جائے گی۔

اذعان قلبی ہی منافق اور مومن کے مابین فارق ہو سکتا ہے کیونکہ مومن کی حالت تو سراسر رضا اور تسلیم کی حالت ہے اور منافق گو دل سے اعتراف کرتا ہے، اور زبان سے اقرار بھی مگر اس کے دل کے اندر رضا اور اذعان نہیں ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عمل ایمان کا جز نہیں ہے۔

چنانچہ اس مسئلہ میں دو گروہ امام صاحب کے مخالف ہیں۔

(۱) معتزلہ اور خوارج۔ کیونکہ ان کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے اور جو شخص عامل نہیں ہے وہ مومن نہیں ہوگا۔

(۲) فقہا اور محدثین جو عمل کو تکوین ایمان میں اس حیثیت سے مؤثر مانتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی کا سبب بنتی ہے ان کے نزدیک ایمان کے اصل وجود میں اعمال کو دخل نہیں ہے اس لئے جو شخص احکام شرعیہ کا پابند نہیں ہے وہ اگر دل سے تصدیق کرتا ہے تو وہ مومن ہوگا ہاں اس کا ایمان کامل نہیں ہوگا۔

یہیں سے ایمان کی کمی بیشی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

امام صاحب کے نزدیک ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی اس لئے وہ اہل سماء اور

---

[1] الانتقاء لابن عبد البر صفحہ ۱۶۹

اہل ارض کے ایمان کو یکساں خیال کرتے ہیں چنانچہ ان سے مروی ہے:

اہل سماوات اور اہل ارض کا ایمان یکساں ہے اور سلف و خلف اور انبیاء کا ایمان بھی یکساں ہے کیونکہ ہم سب اللہ وحدہ لا شریک پر ایمان رکھتے اور اس کی تصدیق کرتے ہیں ہاں فرائض متنوع اور متعدد ہیں۔

ایمان کی طرح کفر بھی ایک ہی چیز کا نام ہے البتہ کفار کے صفات بہت ہیں۔ ہم سب اسی چیز پر ایمان رکھتے ہیں جس پر انبیا ایمان رکھتے تھے مگر وہ ایمان و طاعات پر ثواب کے لحاظ سے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں کیونکہ جس طرح وہ طاعت کے لحاظ سے افضل ہیں اسی طرح تمام امور میں بلحاظ ثواب کے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں اور اس معاملہ میں ہم پر کوئی ظلم نہیں کیونکہ ہمارا اجر ہم کو پورے کا پورا مل جائے گا اور اس میں کسی قسم کی کمی نہیں ہوگی، ان کی عظمت اس لحاظ سے ہم سے بڑھ کر ہوگی کہ وہ لوگوں کے پیشوا اور اللہ تعالےٰ کے امین ہیں۔ اس لئے ان کے مرتبہ کو ہم نہیں پا سکتے۔ نیز یہ کہ لوگوں پر جو بھی فضل و کرم ہوا ہے وہ سب انہی کے طفیل ہوا ہے اور جو شخص جنت میں جائے گا وہ بھی ان کی دعوت قبول کرنے کی وجہ سے جائیگا!"

ایمان کی کمی بیشی کے مسئلہ میں اتفاق و اختلاف:

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوسکتی البتہ جو زیادت اور فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ دوسرے اعتبارات سے، امام صاحب کے بعد کے لوگوں نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے افکار و آراء سے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں:

"نفس تصدیق میں بھی زیادتی ہوسکتی ہے کیونکہ جوں جوں انسان زیادہ غور کرے گا اور اس کے سامنے دلائل آتے جائیں گے تصدیق قلبی میں قوت پیدا ہوتی جائے گی یعنی وہ شبہات سے بالا ہوتی جائے گی اور کسی اعتراض کی بنا پر اس میں تنزلزل پیدا نہیں ہوگا بلکہ ہر حالت میں انشراح قلب حاصل ہوگا۔ اس کے برعکس دوسرے لوگ اس مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے، یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے اور اس میں کسی دانشمند کو شبہ نہیں ہوسکتا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ کی تصدیق کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہوسکتی اس لئے امام بخاری نقل کرتے ہیں کہ ابن ملیکہ نے کہا ہے

"ہیں تیس صحابہ سے جن میں سے ہر ایک نفاق سے ڈرتا تھا واقف ہوں ان میں سے کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کرتا تھا کہ اس کا ایمان جبریل میکائیل کے ایمان کے برابر ہے"!

ابن البزازی نے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے :۔

جب ایک نظر سے جزم حاصل ہو جائے اور وہ اس کی تصدیق کرے تو پس تصدیق حاصل ہو گئی ورنہ ظن ہو گا پس جو جزم تصدیق سے حاصل ہو گا وہ یکساں ہی رہے گا اگرچہ ہزار مرتبہ اس کا اعادہ کیوں نہ ہو پس ثابت ہوا کہ جزم پہلی نظر ہی سے حاصل ہوتا ہے لہذا کثرت نظر و فکر سے تصدیق میں اضافہ نہیں ہوتا"!

یہ ہیں ایمان کے بارے میں دو نظریئے اور یہ ہیں ان کی توجیہات ۔

ہمارا میلان یہ ہے کہ تصدیق بلحاظ قوت کے متفاوت ہوتی ہے اور اس قوت و ضعف کا مظاہرہ عمل سے ہوتا ہے بعض کا قلبی ایقان اس درجہ بڑھا ہوتا ہے کہ شریعت کے کسی حکم کی مخالفت گوارا نہیں کرتے اور ایک درجہ تصدیق کا یہ ہوتا ہے کہ عقل و فکر پر اس کا اثر ہوتا ہے اور دل اس کا مطیع ہو جاتا ہے مگر وہ انسان کے مشاعر و خواہشات پر غالب نہیں آسکتی بلکہ شعور و احساس اور عمل ایک جانب ہوتا ہے اور فکر و نطق کا تقاضا اس کے خلاف ہوتا ہے ۔

امام صاحب کا مسلک حق :۔ چونکہ امام صاحب کا خیال یہ ہے کہ ایمان تصدیق قلب کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی اس لئے انھوں نے مرتکب گناہ کبیرہ سے متعلق یہ مسلک اختیار کیا کہ کسی گنہگار کو کافر نہ کہا جائے کیونکہ اس کے اندر اصل ایمان بہر حال پایا جاتا ہے ایمان تو کامل ہے گو اس کے مطابق وہ عمل پیرا نہ ہو اور وہ مؤمن جن کے اعمال مخلوط ہیں، یعنی جن کے پاس اعمال صالحہ کا توشہ بھی ہے اور افعال زشت کی پونجی بھی، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرما دے [1]

---

[1] امام صاحب کے خیال کی تصدیق اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں ایک شخص کے لیے جس پر شراب نوشی کی حد جاری ہو چکی تھی ایک مجلس میں جب بعض صحابہ نے اسے منافق کہا تو آپ نے فرمایا۔
یہ نہ کہو میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے ۔
(رئیس احمد جعفری)

چنانچہ الانتقاء میں ابی مقاتل سے روایت ہے وہ کہتے ہیں میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ:۔

"بہ لحاظ ایمان کے لوگوں کے تین درجے ہیں،"

—:(۱) انبیاء جو اہل جنت ہیں اور جو شخص انبیاء کو اہل جنت مانتا ہے وہ خود بھی جنتی ہے۔

—:(۲) دوسرا مرتبہ مشرکین کا ہے جن کے متعلق ہم شہادت دیتے ہیں کہ وہ اہل نار ہیں۔

—:(۳) تیسرا مرتبہ مومنین کا ہے جن کے بارے میں ہم توقف سے کام لیتے ہیں اور کسی کے متعلق یہ شہادت نہیں دے سکتے کہ ضرور جنتی ہے یا قطعاً دوزخی ہے لیکن جنت کی امید کرتے ہیں اور عذاب سے ڈرتے ہیں اور ہم وہی کہیں گے جو اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے۔

خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَاٰخَرَ سَيِّئًا، عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ ۔ یعنی جنہوں نے ملے جلے عمل کیے تھے، کچھ بھلے اور کچھ برُے، ممکن ہے خدا انہیں معاف کردے۔

حتیٰ کہ اللہ تعالےٰ ان کے متعلق فیصلہ فرمادے ویسے ان کے لئے ہم اچھی امید کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۔ اللہ شرک کو معاف نہیں کرے گا باقی تمام گناہوں کو بخش دے گا۔

ایسے لوگوں کے متعلق گناہ اور لغزشوں سے ہم ڈرتے ہیں اور کسی نے بھی ان کے لئے جنت واجب نہیں کی اگرچہ وہ عابد شب زندہ دار اور صائم پرہیزگار کیوں نہ ہوں، یہ بات تو صرف انبیا ہی کے لئے کہی جاسکتی ہے،[۱]

امام کا یہ مسلک "فقہ اکبر" کے مطابق ہے، چنانچہ فقہ اکبر میں ہے:۔
ہم کسی مسلمان کو گناہ کے سبب کافر نہیں کہتے اگرچہ وہ کبیرہ گناہ کا

---

[۱] الانتقاء ص ۱۸۶

مرتکب کیوں نہ ہو بشرطیکہ حرام کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب نہ کرے اور نہ ہم اس کے لئے "ایمان" کا لفظ سلب کر سکتے ہیں"!

نطق سلیم:- امام صاحب کا نظریہ جسے ہم نطق سلیم کہہ سکتے ہیں، قرآن میں جو وعدہ ــــ وعید مذکور ہیں ان سے بالکل مطابق ہے علماء نے اس نظریہ کو پسند فرمایا ہے اور فقہا نے اسے قبول کیا ہے۔

امام مالکؒ بھی امام صاحب سے اس باب میں متفق تھے چنانچہ مروی ہے کہ عمر بن حماد بن ابی حنیفہ نے کہا:-

میں نے امام مالکؒ کی زیارت کی اور ان کے پاس مقیم رہا اور ان سے علم سنتا رہا جب میرا مقصد حاصل ہو گیا میں نے رخصت کا ارادہ کیا تو عرض گزار ہوا، کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اصحاب عداوت اور حسد نے امام ابو حنیفہ کے بارے میں غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہوگی اس لئے میں چاہتا ہوں کہ ان کا مسلک آپ کے سامنے واضح کر دوں اگر آپ کو پسند ہو تو فبہا ورنہ جو بہتر ہو مجھے بتا دیجئے۔

یہ سن کر امام مالک نے کہا "کہو کیا کہتے ہو؟"

میں نے عرض کیا" امام صاحب کسی مسلمان کے خلاف گنہگار ہونے کے باعث کفر کا فتویٰ صادر نہیں کرتے۔"

یہ سن کر امام مالک نے فرمایا "ٹھیک کرتے ہیں"!

میں نے کہا "وہ اس سے بھی بڑھ کر کہتے ہیں کہ اگر کوئی خواہش کا بھی مرتکب ہو تو بھی میں اس پر کفر کا فتویٰ عائد نہیں کروں گا۔

امام مالکؒ نے فرمایا، "بالکل درست"!"

میں نے عرض کیا کہ حضرت وہ اس سے بھی بڑھ کر فرماتے ہیں۔

امام مالک نے پوچھا "وہ کیا ہے"

میں نے عرض کیا" اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کر ڈالے تو بھی کفر کا فتویٰ نہیں

امام مالکؒ نے فرمایا:۔

"انھوں نے بالکل درست فرمایا"

میں نے کہا کہ بس یہی ان کا مسلک ہے اگر کوئی شخص اس کے خلاف خبر دے تو اس کی تصدیق نہ کیجئے گا[1]

جمہور متاخرین کی رائے:۔ ایمان سے متعلق یہی رائے جمہور متاخرین کی ہے، صرف خوارج اور معتزلہ نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ علماء کے ایک گروہ نے امام صاحب پر طعن و تشنیع کی ہے اور ان کے متعلق کہا ہے کہ وہ مرجیہ سے تھے چنانچہ اس اتہام کے سلسلہ میں ہم شہرستانی کا کلام نقل کر چکے ہیں مگر الفقہ الاکبر میں ہے کہ امام صاحب نے اس تہمت کی نفی کی ہے اور مرجیہ اور اپنے مسلک کے مابین فرق متعین کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ سے ضرر نہیں پہنچتا، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔ اور نہ یہ کہتے ہیں کہ وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا گو وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں مقبول ہوں گی اور ہمارے گناہ بخشے جائیں گے جیسا کہ مرجیہ کا خیال ہے۔

لیکن یہ ضرور کہتے ہیں کہ جو شخص اعمال حسنہ کے جمیع شرائط پورے کرتا ہو یعنی عیوب مفسدہ سے خالی ہو، تو کفر و ارتداد، اور عمل کو باطل نہیں کر سکتے۔ اگر وہ دنیا سے حالت ایمان میں جائے گا، اللہ تعالیٰ اس کے عمل ضائع نہیں کرے گا، بلکہ قبول فرمائے گا اور اسے ثواب دے گا، اگر کوئی شخص توبہ کے بغیر مرے اور اس نے شرک و کفر کا ارتکاب نہ کیا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہوگا خدا چاہے گا تو معاف فرمادے گا اور وہ عذاب سے کلیتاً بچ جائیگا اور اگر چاہے گا تو عذاب کرے گا۔[2]!"

"فقہ اکبر" کی یہ نص ان روایات سے مطابق ہے جو ہم نے الانتقاء اور المناقب سے نقل کی ہیں نیز امام صاحب اور مرجیہ کے مسلک میں جو فرق موجود ہے وہ مزید ہے"!

حقیقت یہ ہے کہ ارجاء کے آخری ادوار میں اباحیت آگئی تھی اور اہل فسق کو بہت کچھ

---

[1] المناقب ص ۷ ج ۱

[2] الفقہ الاکبر طبع حیدرآباد دکن ص ۹۔

گنجائش مل گئی تھی چنانچہ زید بن علیؒ فرماتے ہیں -

" میں مرجیہ سے براءت کا اظہار کرتا ہوں جنہوں اہل فسق کو عفو الٰہی کے دھوکے میں ڈال رکھا ہے "

اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ " مرتکب کبیرہ " کے بارے میں تین گروہ تھے -

(۱) معتزلہ اور خوارج تو اسے خارج از اسلام قرار دیتے تھے -

(۲) دوسرا گروہ مرجیہ کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ ایمان کے ساتھ معصیت مضر نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ تمام گناہ بخش دے گا -

(۳) تیسرا گروہ جمہور علماء کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ کسی گنہگار کو کافر نہ کہا جائے اور ایک نیکی کا بدلہ دس گنا ملتا ہے اور برائی کا بدلہ صرف اس کے مثل،

اللہ تعالیٰ کے عفو کا دروازہ ہر وقت کھلا ہے جو کسی حد یا قید کا پابند نہیں رہ سکتا انہی لوگوں میں سے امام صاحب ہیں اور ہمارے خیال میں یہ رائے جمہور مسلمان کی ہے اگر مرجیہ کی بھی یہی رائے ہو تو تمام مسلمان مرجیہ تھے[1]

مگر محققین علماء نے مسلک ارجاء کو ایک خاص فرقہ میں محدود کر دیا ہے اس لئے انھوں نے امام صاحب سے ارجاء کی نفی کی ہے کیونکہ اس ارجاء کی بنا پر اعمال طاعت کا اہمال لازم آتا ہے اور امام صاحب جیسا پرہیزگار ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا -

چنانچہ الخیرات الحسان میں ہے :-

" اکثر لوگوں نے امام صاحب کو مرجیہ میں شمار کیا ہے مگر یہ حقیقت کے خلاف ہے اول تو اس لئے شارح " المواقف " نے کہا ہے کہ غسان المرجیٔ نے امام صاحب کی طرف ارجاء کی نسبت کی تھی اور اس نے اپنے مسلک کی ترویج کے لئے ان پر یہ افتراء پردازی کی تھی - ثانیاً یہ کہ جو لوگ انہیں مرجیہ کہتے تھے اسکی وجہ یہ تھی کہ صدر اول میں معتزلہ اپنے مخالفین پر ارجاء کی تہمت لگا دیا کرتے تھے یا پھر اس لئے کہ امام صاحب ایمان کی کمی و زیادتی کے قائل نہیں تھے اس لئے عمل سے ایمان کو مؤخر رکھنے کے باعث ان کے متعلق

[1] ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ صاحب " الملل والنحل " ان کو " مرجیٔ اہل سنت " کہتے ہیں -

ارجاء کا خیال پیدا ہو گیا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں تھی کہ امام صاحب عمل میں مبالغہ اور کوشش سے کام لیتے تھے ثانیاً اس لئے کہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ امام صاحب سے لوگ حسد کرتے تھے اور ان کے متعلق جھوٹی باتیں منسوب کر دیتے تھے، اور ناسزا باتیں کہا کرتے تھے،؎۱"

ارجاء سے متعلق یہ ہیں امام صاحب کے بارے میں علماء کے تاثرات و خیالات، لیکن ہمارے خیال میں امام صاحب کو مرجیہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مرجیہ تھے تو اہل علم میں جو لوگ بھی فاسق کو مومن سمجھتے ہیں یا جن کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ گنہگاروں کو معاف کر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے عفو پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی یہ سب مرجیہ ہی ہوں گے۔ اس صورت میں امام صاحب صرف مرجیہ نہیں ہوں گے بلکہ معتزلہ کے سوا تمام محدثین اور فقہاء مرجیہ کی صف میں داخل ہو جائیں گے۔

اعمالِ انسانی اور مسئلہ قضا و قدر

امام صاحب کے دلائل قاطعہ و براہین ساطعہ

امام صاحب کی نصیحت شاگردوں کو:- امام صاحب بڑے روشن بصر تھے - یہی وجہ تھی کہ مسئلہ تقدیر، یعنی قضا و قدر پر، اس کی نزاکت پیشِ نظر رکھ کر اور بحث و گفتگو میں احتیاط کرتے تھے اور اپنے اصحاب و تلامذہ کو بھی یہی تلقین کرتے رہتے۔ وہ فرمایا کرتے اس مسئلہ پر دماغ کاوی سے کام نہ لینا ہی بہتر ہے، چنانچہ جب خالد بن یوسف سمتی بصرہ سے ان کی خدمت میں حاضر ہوا، تو امام صاحب نے فرمایا:-

"یہ بڑا کٹھن مسئلہ ہے، اس نے لوگوں کو الجھن میں مبتلا کر دیا ہے، یہ ایک بند دروازہ ہے جس کی کنجی ناپید ہے اور یہ کنجی مل سکتی ہے تو اسی کے پاس جو اللہ کا بھیجا ہوا ہے، اسی کے دلائل و براہین نافع ہو سکتے ہیں"

ایک مرتبہ قدریہ کی ایک جماعت مسئلہ قضا و قدر پر بحث و گفتگو کیلئے حاضر ہوئی - امام صاحب نے فرمایا:-

"قضا و قدر پر بحث کرنا ایسا ہی ہے جیسے سورج کی شعاؤں سے آنکھ لڑانا جتنا جتنا وہ سورج کی طرف ٹکٹکی لگائے گا، اتنی اتنی حیرت بڑھتی جائے گی"

لیکن یہ لوگ بہ ضد رہے کہ امام صاحب قضا و قدر اور عدل کے مابین تطابق ثابت کریں

بھلا یہ کب مستحسن ہے کہ خدا خود ہی تمام امور کا فیصلہ کر دے اور اس فیصلہ پر عمل کرنے والوں کو سزا بھی دے اور انعام بھی۔

"۳" کیا مخلوق عالم میں کوئی ایسی ہستی بھی ہے جو کار خداوندی میں دخل دے سکے، اور خدا کے فیصلہ کے خلاف قدم بھی بڑھا سکے؟

امام صاحب نے جواب دیا

بیشک یہ نہیں ہو سکتا۔ مگر تقدیر کی دو قسمیں ہیں :۔

ایک چیز ہے امر اور دوسری ہے قدرت۔

جہاں تک قدرت کا تعلق ہے وہ کسی پر مسلط نہیں کی جا سکتی۔ نہ کفر کسی کے لئے مقدر کیا گیا ہے نہ اس کا حکم دیا ہے خدا نے، بلکہ اس سے منع فرمایا ہے۔

اب رہا امر، تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں :۔

:۔ (۱) امر تکوینی۔ یعنی جب کسی چیز کو حکم دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے

:۔ (۲) امر تشریعی یا امر الوحی۔ یعنی وحی کے ذریعہ انہیں قوانین کی پابندی کا حکم دیتا ہے۔ جس کے ماننے اور نہ ماننے میں لوگ بالکل آزاد ہیں۔

امام کی یہ تقسیم نہایت مستحکم اور استوار ہے وہ قضا کو قدر سے الگ جانتے ہیں چنانچہ وحی الٰہی کے ذریعہ جو احکام صادر ہوتے ہیں انہیں وہ قضا کہتے ہیں اور قدرت الٰہی کے تحت جو نظام چل رہا ہے اسے قدر کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ازل سے سب امور مخلوق پر مقدر کر رکھے ہیں اور پھر تقاضائے وحی کے مطابق انہیں مکلّف بنایا ہے۔ تمام اعمال قدر ازلی کے مطابق سرانجام پاتے ہیں :

امام صاحب امر کی بھی دو قسمیں بتاتے ہیں یعنی :۔

:۔ (۱) امر تکوین وایجاب اور

:۔ (۲) امر تکلیف وایجاب

امر کی پہلی قسم کے مطابق امور تکوینی سر انجام پاتے ہیں۔ آخر کی جزا و سزا کی بنیاد دوسری قسم پر ہے۔

لیکن اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا اطاعت اور عصیان
طاعت و عصیان :- اللہ تعالیٰ کی مشیئت کے تحت ہوتی ہے یا انسان اس میں کلی طور پر مختار ہے؟

اگر نافرمانی اور گناہ انسان اپنے ارادہ سے ترک کرتا ہے تو کیا خدائے تعالیٰ کا وہی ارادہ ہوتا ہے اور کیا امر اور ارادہ میں تخالف ممکن ہے؟

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے، چنانچہ امام صاحب طاقتِ انسانی اور خدا تعالیٰ کی جمالی اور کمالی صفات کو سامنے رکھ کر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"میں اس کے بین بین راستہ اختیار کروں گا اور کہوں گا کہ نہ تو سراسر جبر ہے اور نہ تفویض و تسلیط، نہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف دی ہے، نہ ان اعمال کا ارادہ کیا ہے جو وہ نہیں کرتے اور نہ ان ان اعمال پر احتساب کرے گا جو انہوں نے نہیں کئے اور جن باتوں کا انسان کو علم نہیں ان پر غور و خوض اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتا اور وہی ہماری حالت کو خوب جانتا ہے"[1]

یہ ایک مفکر شخص کا اندازِ گفتگو ہے جو غرق ہونے کے اندیشہ سے نہ اس بحرِ مواج میں اترنا چاہتا ہے کہ ارادۂ انسانی کو کامل طور پر آزاد تسلیم کر لے۔

محض اس لئے کہ یہ امر محسوس ہے اور اس کا تقدیر کی زنجیروں میں پابند ہونا غیر محسوس ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے قدرت اور ارادہ کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ شانِ الٰہی کے لائق ہے۔ جب امام صاحب مناظرے اس مسئلہ کے دوسرے پہلو پر گفتگو شروع کرتے ہیں جس پر گفتگو کرنا انہیں پسند نہیں اور جسے حدود ممنوعہ قرار دیتے ہیں یعنی جن باتوں کا ادراک انسانی طاقت سے باہر خیال کرتے ہیں، ان کے بارے میں جب قدریہ[2] کی مذکورہ جماعت امام صاحب سے یہ سوال کرتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے لئے کفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا یہ ارادہ انسان کے حق میں برا ہوگا

---

[1] یوسف بن خالد سمتی سے امام صاحب کی گفتگو کا ایک حصہ۔

[2] : قدریہ کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کا خالق ہے، اور معاصی ارادۂ خداوندی سے خارج ہیں۔

یا اچھا؟

امام صاحب جواب میں فرماتے ہیں :۔

"یہ الفاظ" اس نے برا کیا یا ظلم کیا" ـــــ تو اس شخص کے حق میں استعمال ہوتے ہیں جو کسی حکم کی خلاف ورزی کا ارتکاب کرے، اللہ عزّ وجل ان باتوں سے بلند ہے"

چنانچہ بغدادی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں :۔

امام ابو یوسف بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام صاحب سے سُنا ۔ فرماتے تھے :۔

" قدری سے دو حرفی گفتگو ہونی چاہیئے کہ یا تو وہ خاموش رہے اور یا کفر کا اعلان کر دے "

" کیا پہلے سے علم الٰہی میں یہ چیزیں ایسے ہی موجود تھیں جیسے کہ ہیں "؟

اگر وہ نفی میں جواب دے تو اس نے کفر کیا اور اگر اثبات میں جواب دے تو اس سے پوچھا جائے ۔ کیا اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی وہی ہے جو اس کے علم میں ہے یا وہ اپنے علم کے خلاف ارادہ کرتا ہے؟

اگر وہ یہ جواب دے کہ اللہ کا ارادہ بھی اس کے علم کے مطابق ہے تو گویا وہ اس امر کا اقرار کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومن سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور کافر سے کفر کا ۔ اور اگر وہ اس کے برعکس کہے تو اس نے اللہ عزّ وجل کو پابندِ مسرت و آرزو مانا ہے ، کیونکہ جب ایک شخص جانتا ہے کہ فلاں چیز نہیں ہوگی اور پھر اس کے ہونے کی خواہش کرتا ہے یا جس چیز کے ہونے کا علم ہے ، اس کے نہ ہونے کی خواہش کرتا ہے تو وہ متمنی اور متحسر ہے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو متمنی اور متحسر مانتا ہے وہ کافر ہے"۔

ان تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اس مسئلہ میں محدود پیمانہ پر گفتگو کرتے تھے ، اور اس سے تجاوز کو پسند نہیں کرتے تھے ۔ وہ قدر پر ایمان رکھتے تھے (عام اس سے کہ خیر ہو

ہو یا شر اور اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ اور قدرت کو جملہ اکوان پر شامل مانتے تھے، یعنی یہ کہ انسان سے کوئی عمل بھی اس کے ارادہ کے بغیر سرزد نہیں ہوتا۔ طاعت و معصیت کی نسبت انسان کی طرف ہوگی اور اس میں اس کے ارادہ و اختیار ہی کو دخل ہوتا اس لئے اس پر محاسبہ ہوگا لہٰذا ذرہ بھر بھی ظلم نہیں ہوگا۔ یہ عقیدہ کتاب اللہ کی تصریحات سے ماخوذ ہے اگر اس میں "قدریہ" بحث کریں، انہیں لاجواب کرنے اور ان کے مکر و فریب کو غلط ثابت کرنے کے لئے یوں بحث کرنی چاہئے۔

امام صاحب جہمیہ کی رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے،

فرقہ جہمیہ اور امام صاحبؒ:- جو نظریۂ جبر کے قائل تھے یعنی یہ کہ انسان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں ان میں انسان کے ارادہ کو کچھ دخل نہیں ہے، گو اپنے ارادہ کا احساس و شعور ہوتا ہے۔

مگر اس کے باوجود جو لوگ اپنی عادت سے مجبور ہیں وہ امام صاحب پر جہمی ہونے کی بھی تہمت لگاتے ہیں بلکہ افترا پردازی تک سے دریغ نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ امام صاحب جہم کی تقدیس کرتے تھے اور جہم کی لونڈی کے اونٹ کی مہار پکڑتے تھے حالانکہ امام صاحب جہم سے مناظرہ کرتے تھے اور ان کے دلائل کو باطل کرتے تھے بلکہ امام ابو یوسف ان سے یہاں تک روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب فرماتے تھے:-

"خراسان میں دو گروہ بہت بڑے ہیں یعنی جہمیہ اور مشبہ"

اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے علما اسی طرح جہلا کے ظلم کا نشانہ بنتے چلے آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص قدر کے خیر و شر کو نہیں مانتا تو کہتے ہیں کہ یہ معتزلی اور قدریہ سے ہے اور اگر قدر کے خیر و شر کو مانتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ جہمیہ سے ہے گو وہ جہم سے برأت کا اظہار کیوں نہ کرے اور روایات صادقہ سے کیوں نہ ثابت ہو کہ امام صاحب جہم کے نظریہ اور اس کے طریق دعوت کے حد درجہ خلاف تھے مگر متہم کرنے والوں نے متہم کیا ؂

مسئلہ خلق قرآن

امام صاحب کا مبنی بر تدبر و حکمت مسلک

الانتقا میں حافظ ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف

امام ابو یوسف کی روایت

بیان کرتے ہیں :-

ایک شخص جمعہ کے روز کوفہ کی مسجد میں آیا اور قرآن کے متعلق سوال کرنے لگا ان دنوں امام صاحب مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تھے، چنانچہ لوگ باہم مختلف ہو گئے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ شیطان انسان کا لبادہ اوڑھ کر ہمارے حلقۂ درس میں گھس آیا ہے۔ اس نے ہم سے سوال کیا اور ہم نے ایک دوسرے سے پوچھنا شروع کر دیا۔ ہم نے اسے کوئی جواب نہ دیا اور کہا کہ ہمارے شیخ موجود نہیں ہیں اور ہم ان کی غیر حاضری میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنا مناسب نہیں سمجھتے جب تک وہ خود اس مسئلہ پر گفتگو کی ابتدا نہ کریں۔ جب امام صاحب تشریف لائے اور ہم ان کے گرد جمع ہو کر بیٹھ گئے تو ہم نے عرض کیا، ایک مسئلہ درپیش ہے، آپ کی اس کے متعلق کیا رائے ہے ؟

وہ مسئلہ تاحال ہمارے دل کے اندر ہی تھا کہ امام صاحب کے چہرہ پر اجنبیت محسوس کی اور انہوں نے سمجھا کہ کوئی بہت ہی مشکل مسئلہ ہوگا اور ہم اس پر گفتگو کر چکے ہوں گے، انہوں نے دریافت فرمایا کہ ہاں کونسا مسئلہ ہے ؟

تو ہم نے سارا واقعہ کہہ سنایا۔

کچھ دیر تک امام صاحب خاموش رہے۔ پھر پوچھا:
"اچھا اس کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے؟"

ہم نے عرض کیا "تاحال ہم نے اس مسئلہ پر گفتگو نہیں کی اور ہمیں اندیشہ تھا کہ جناب کو ناگوار نہ گزرے"۔

یہ سن کر امام صاحب خوش ہو گئے اور فرمانے لگے:-

"جزاکم اللہ خیرا! میری یہ وصیت یاد رکھو کہ نہ تو اس مسئلہ میں کلام کرنا اور نہ کبھی سوال کرنا بلا کم و کاست صرف یہی کہو کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اس پر ایک حرف بھی زیادہ نہ کرو۔ میرا خیال ہے کہ انجام کار یہ مسئلہ مسلمانوں کو ایسی مصیبت میں مبتلا کر دے گا کہ نہ آرام سے بیٹھ ہی سکیں گے اور نہ کھڑے ہو سکیں گے"[1]

امام ابو یوسف رح کی دوسری روایت:- امام صاحب کے دور میں بعض لوگوں نے یہ پروپیگنڈا شروع کر دیا کہ قرآن کریم کو آنحضرت ص کا معجزہ ہے مگر مخلوق ہے، سب سے پہلے یہ بات جعد بن درہم نے کہی تھی، جسے خالد بن عبداللہ والئ خراسان نے دار پر لٹکا دیا تھا اور یہی عقیدہ جہم بن صفوان کا تھا۔

مخالفین نے امام صاحب کی طرف بھی یہ بات منسوب کر دی اور کہا کہ امام صاحب سے اس سلسلہ میں دو مرتبہ توبہ کروائی گئی۔ ایک دفعہ تو یوسف بن عمر نے توبہ کروائی جو امویوں کی طرف سے عراق کا گورنر تھا۔ اور دوسری مرتبہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے توبہ کرائی۔

ہماری یہ عادت نہیں ہے کہ خواہ مخواہ کسی تہمت کو دفع کرنے کی کوشش کریں، یا جو رائے کسی راجح دلیل سے ثابت ہو چکی ہو، اس کی تردید شروع کر دیں مگر جن روایات سے امام صاحب سے متعلق اس رائے کا اظہار ہوتا ہے، ان کے قابلِ قبول ہونے میں ہمیں شبہ ہے کیونکہ یہ روایات ان کے مخالفین سے پہنچی ہیں جن کا مقصد ہی طعن و تشنیع کرنا ہے، اور پھر ان کے برعکس دوسری روایات موجود ہیں، جو کئی لحاظ سے ان روایات پر ترجیح رکھتی ہیں۔

---

[1] الانتقاء صـ ۱۶۶)

ایک تو ان روایات کے راوی ثقہ ہیں اور دوسرے عقائد کے بارے امام صاحب جس قسم کے تحفظ اور احتیاط سے کام لیتے تھے اس سے یہ مطابقت رکھتی ہیں کیونکہ امام صاحب اسی مسئلہ میں غوض و فکر کرتے تھے جس میں سلف صالح نے کیا ہو یا سلف کے آراء اور حقائق دین کی مدافعت مقصود ہو۔

اب ان روایات کو کہ امام صاحب خلق قرآن کے قائل تھے اور یہ کہ ان سے دو مرتبہ توبہ کروائی گئی، ایک طرف رکھ کر ہم اس مسئلہ میں دوسرے روایات کو پیش نظر رکھ کر ان کے موقف پر غور کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں دو واقعے ذکر کرتے ہیں۔

(۱) تاریخ بغداد میں ہے :-

امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسف، امام زفر، امام محمد اور امام صاحب کے اصحاب میں سے کسی نے بھی خلق قرآن کے مسئلہ پر گفتگو نہیں کی۔ اس مسئلہ میں پیش پیش بشیر المریسی اور ابن ابی داؤد ہیں اور انہی لوگوں نے امام صاحب کو اور ان کے اصحاب کو بدنام کیا ہے[1]

خلق قرآن کا مسئلہ امام صاحب کے بعد :- اس گفتگو سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اس مسئلہ پر غور و خوض کرنا گوارا ہی نہیں کرتے تھے مگر ان کے مخالفین برابر گل افشانیاں کرتے رہتے تھے۔ پروپیگنڈے کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان افواہوں کو پھیلنے پھولنے کا موقع ملا حتیٰ کہ بعض علمائے احناف تک اس کے قائل ہو گئے۔ اور مخالفین امام صاحب کی طرف اسے منسوب کرنے لگے جس کا خمیازہ امام صاحب کو بھگتنا پڑا۔

امام صاحبؒ کی اس بدنامی کو شہ اس سے بھی ملی کہ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ نے اس قول کو اپنایا اور اسے اپنے آباء کی طرف منسوب کر دیا

چنانچہ مروی ہے کہ اسماعیل بن حماد نے کہا :-

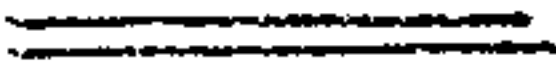
قرآن مخلوق ہے یہی میری اور میرے آباء کی رائے ہے۔[2]

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ بغداد ص۳۷۸ و ص۳۷۹ ج ۱۳

مگر بشر بن الولید نے اس کی تردید کی اور کہا بیشک یہ تنہا تمہاری رائے تو ہو سکتی ہے مگر تمہارے آباء کی ہرگز نہیں ہے

مگر ہوا یہ کہ جب معتزلہ خلق قرآن کے مسئلہ کے قائل ہوئے اور انھوں نے اسے مروج کرنا شروع کیا تو کچھ ایسے لوگوں کی طرف بھی اس کی نسبت کر دی جو علم و فقہ میں ممتاز تھے اور بلند مرتبہ رکھتے تھے۔

ان واقعات کی روشنی میں ہماری رائے یہ ہے کہ امام صاحب نے خلق قرآن کے مسئلہ پر کبھی غور و خوض نہیں کیا اور نہ کبھی یہ کہا کہ قرآن مخلوق ہے، گو ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ پر غور و خوض کرنا کوئی معصیت نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے افکار

فکری، اخلاقی اور اجتماعی مسائل سے متعلق

امام صاحب کی بصیرت : امام صاحب عقل و تفکیر کی گہرائی کے لحاظ سے خاص طور پر ممتاز تھے پیش آمدہ مسائل کے اسباب و غایات اور بواعث معلوم کرنے کے لئے نہایت غور و خوض سے کام لیتے تھے - بازار میں جاکر لوگوں سے لین دین کرتے اور فقہ و حدیث کی طرح ان کی اجتماعی زندگی کا مطالعہ کرتے - عقائد اور امور سیاسیہ سے متعلق لوگوں سے مجادلہ اور مباحثہ کرتے - یہی وجہ ہے کہ مناہج فکر اور لوگوں کے اخلاق و معاملات کے بارے میں ان سے نہایت محکم اور مہذب آراء منقول ہیں جن میں سے چند اقوال ہم یہاں نقل کرتے ہیں جن سے حیات اجتماعی کے بارے میں ان کے خیالات پر روشنی پڑتی ہے -

ہر کام کی بنیاد معرفت صحیح پر ہونی چاہیئے :- امام صاحب کی رائے یہ بھی تھی کہ عمل قویم وہی ہو سکتا ہے جو معرفت تامہ پر مبنی ہو چنانچہ "خیر" اسے نہیں کہتے جو صرف عمل خیر کرتا ہو بلکہ اصل میں "خیر" وہ ہے جسے خیر و شر کا علم ہو اور خیر کی خوبیوں کو سمجھنے کے بعد اس کا قصد کرے، اور برائی کو برائی سمجھ کر اس سے کنارہ کش ہو جائے - اسی طرح عادل وہ نہیں ہے جس سے عدل سرزد ہو بلکہ جو شخص ظلم اور اس کے انجام سے آگاہ ہو کر اور عدل کے شرف و غایت اور حسن انجام کو پہچان کر اس کا قصد کرتا ہے، وہی حقیقتاً عادل ہو سکتا ہے، چنانچہ کتاب "العالم والمتعلم"

یوں فرماتے ہیں :۔

"جاننا چاہیئے کہ عمل علم کا تابع ہے جس طرح کہ اعضاء ظرف کے تابع ہوتے ہیں۔ علم کے ساتھ معمولی عمل بھی اس عمل کثیر سے زیادہ نافع ہے جو جہالت کے ساتھ ہو۔ عمل کی مثال زادِ راہ کی ہے کہ بیابان میں راستہ معلوم ہو تو تھوڑا سا توشہ بھی کافی ہو سکتا ہے اور اگر راستہ معلوم نہ ہو تو زیادہ توشہ بھی چنداں مفید نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :۔

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

یعنی کہہ دیجئے (لوگوں سے) کیا عالم اور غیر عالم برابر ہیں؟ (ہرگز نہیں) بے شک صاحب عقل لوگ ہی اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔

شاگرد نے امام صاحب سے عرض کیا۔

" ایک شخص عدل و انصاف کی تعریف کرتا ہے لیکن مخالف کے جور کو نہیں جانتا نہ اسے پہچاننے کی اہلیت رکھتا ہے تو کیا اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ حق کو پہچانتا ہے؟ کیا وہ اہل حق میں شمار ہوگا؟

امام صاحب نے جواب دیا :۔

جو شخص عدل کو جانتا ہو اور جور جو اس کی ضد ہے اس سے واقف نہ ہو تو اسے عدل و جور دونوں سے جاہل سمجھا جائے گا اور میرے نزدیک یہی لوگ سب سے زیادہ رذیل اور خسیس ہیں کیونکہ ان کی مثال ان چار شخصوں کی ہے جن کے سامنے ایک سفید کپڑا رکھا جائے اور ان میں سے ہر ایک سے اس کے رنگ کے متعلق سوال کیا جائے، ایک کہے کہ یہ سرخ ہے، دوسرا زرد اور تیسرا سیاہ؟ اور چوتھا سفید بتائے، اس چوتھے شخص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ یہ تینوں غلط کہتے ہیں یا صحیح؟ تو وہ جواب دیتا ہے میں تو صرف یہ جانتا ہوں کہ یہ کپڑا سفید ہے ممکن ہے یہ لوگ بھی صحیح کہتے ہوں گا۔ بالکل یہی حال ان لوگوں کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ زانی کافر نہیں ہے اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ زنا سے ایمان سلب ہو جاتا ہے ممکن ہے وہ بھی سچے ہوں، اور کہتے ہیں کہ جسے حج کی طاقت ہو اور وہ حج کئے بغیر مر جائے تو ہمارے نزدیک

وہ مومن ہے۔ ہم اس کی نماز جنازہ پڑھیں گے اور اس کے لئے دعائے استغفار کریں گے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے اور اس کی طرف سے حج بدل کریں گے مگر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ یہودی یا نصرانی ہو کر مرا ہے ہم اس کی تکذیب نہیں کرتے وہ خوارج کے قول کا انکار کرتے ہیں مگر خود بھی خوارج جیسی بات کہتے ہیں، شیعوں کی تردید کرتے ہیں اور ان کی موافقت بھی کرتے ہیں۔ مرجیہ کا رد کرتے ہیں، مگر خود مرجیہ کی زبان بولتے ہیں"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب دو باتوں کے قائل تھے

:(۱) ہر عمل مستقیم کے لئے ضروری ہے کہ وہ فکر مستقیم اور علم مقرر اور ثابت پر مبنی ہو۔

:(۲) علم کا قطعی ہونا ضروری ہے اور مسائل اعتقادیہ میں کہ کسی قسم کا تردد نہ ہو اور جزم و یقین اثبات و نفی سے متحقق ہو سکتا ہے یعنی جس چیز پر عقیدہ ہے اس کا اثبات اور ماسوا کی نفی، حکم کی تصدیق اور غیر علم کا ابطال اور یہ شبہ ہی راہ عمل عقائد سے متعلق صحیح ہے مگر عملی مسائل کے اثبات کے لئے صرف ادلہ ظنیہ ہی کافی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان میں یقینی نہیں ہوتا بلکہ ظن راجح ہوتا ہے اس لئے ان کے بارے میں مخالف کے قول کا ابطال ضروری نہیں ہے بلکہ اپنے قول کو ترجیح دے لینا ہی کافی ہے یعنی اپنے قول کے متعلق یہ کہنا کہ درست ہے مگر اس میں غلطی کا امکان ہے اور اپنے مخالف کے لئے یہ سمجھنا کہ وہ بر سر غلط تو ہے مگر اس کے امر صواب ہونے کا امکان بھی ہے۔ یہ روش امام صاحب کے اقوال ماثور کے مطابق ہے

چنانچہ حضرت امام صاحب اپنے آراء فقہیہ کے متعلق فرماتے ہیں:-

"جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے یہ بات سب سے بہتر ہے جسے دوسری چیز بہتر نظر آئے اور وہ اسے اختیار کر لے"

معاشرہ کے بارے میں امام صاحب کے خیالات

معاشرہ کے بارے میں :- امام صاحب کے آرا اس عالم کے سے ہیں جو کسی سوسائٹی میں رہتا ہو اور لوگوں کے احوال کو جانتا ہو اور ان پر گہری

نظر رکھنا ہو۔ سرد و گرم چشیدہ ہو اور ان کے حالات پر پورے طور پر آگاہ ہو، چنانچہ انہوں نے جو وصیت اپنے تلمیذ ارشد یوسف بن خالد سمتی کو الوداع کے وقت کی تھی اس سے ان کی تفکیر محکم واضح ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم اس کا لب لباب پیش کرتے ہیں۔

"یاد رکھو اگر لوگوں کے ساتھ بدسلوکی سے پیش آؤ گے تو خواہ ماں باپ ہی کیوں نہ ہوں تمہارے دشمن ہو جائیں گے اور اگر تم اجانب کے ساتھ حسن معاشرت سے رہو گے تو وہی تمہارے ماں باپ بن جائیں گے۔"

یوں سمجھو کہ بصرہ چلے گئے ہو اور وہاں تم نے مخالفت شروع کر دی اور اپنے آپ کو لوگوں سے بالا خیال کرنے لگے ہو اور تمہیں اپنے علم پر گھمنڈ ہے اس لئے ان سے منقبض رہتے ہو اس طرح تم انہیں چھوڑ دو گے وہ تمہیں چھوڑ دیں گے اور تم ان کی تضلیل کرو گے اور وہ تمہاری تضلیل کریں گے اس سے تمہاری بھی بدنامی ہوگی اور ہماری بھی اور تمہیں وہاں سے نقل مکانی کرنی پڑے گی۔

لہٰذا یہ طرز عمل درست نہیں ہے وہ شخص عقلمند نہیں ہو سکتا جو ان لوگوں کے ساتھ مدارات سے پیش نہیں آتا ہے جن سے چارا نہیں ہے۔

یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ وہاں سے بچ نکلنے کی کوئی سبیل پیدا کرے۔۔۔۔

لہٰذا جب بصرہ جاؤ اور لوگ تمہارے پاس آئیں تو ہر شخص کو اس کے مرتبہ پر رکھو۔ شرفاء اور اہل علم کی عزت کرو اور شیوخ کا احترام بجا لاؤ۔ نوجوانوں سے ملاطفت کا برتاؤ کرو۔ عوام کے ساتھ بل جل کر رہو اور فاسق و فاجر لوگوں سے مدارات رکھو، اچھے لوگوں کی صحبت اختیار کرو۔ سلطان کی اہانت نہ کرو اور کسی کو حقیر نہ سمجھو۔ مروّت میں کوتاہی مت کرو، اپنا بھید دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرو اور کسی پر اس وقت تک پورا اعتماد نہ کرو جب تک تم اسے ٹھوک بجا کر نہ دیکھ لو۔

کسی خسیس اور وضیع شخص کو گہرا دوست مت بناؤ اور کسی ایسی چیز کی عادت مت ڈالو جو بظاہر زیبا نہ ہو اور سفہا کے ساتھ انبساط سے کام نہ لو۔ مدارات صبر و تحمل، حسن خلق اور وسعت ظرف کو کبھی مت چھوڑو، ہمیشہ اُجلا

لباس پہنو، سواری چست چالاک جانور پہ کرو۔ خوشبو کا استعمال بکثرت کرو۔۔۔۔

لوگوں کو کھانا کھلاؤ کیونکہ بخیل شخص کبھی بھی سردار نہیں بن سکتا۔ پھر تمہارے کچھ جگری دوست ہونے چاہئیں جو لوگوں کے حالات سے کما حقہٗ آگاہ ہوں، تاکہ جہاں کہیں فساد دیکھو اس کی اصلاح کرو، اور جہاں اصلاح نظر آئے اس میں رغبت کرو، تمہارے پاس کوئی آئے نہ آئے تم لوگوں سے ملاقات کرتے رہو۔ تمہارے ساتھ کوئی نیکی کرے یا برائی تمہیں چاہیئے کہ ہر شخص کے ساتھ احسان کرو، عفو کی عادت ڈالو اور معروف کا حکم دو اور جن چیزوں سے تعلق نہیں ہے ان سے تغافل برتو اور جو چیز تکلیف دہ ہو اسے چھوڑ دو۔

لوگوں کے حقوق کی ادائیگی میں مبادرت کرو، مریض کی عیادت کرو اور جو شخص باہر ہو اس کے حالات پوچھتے رہو اور جو شخص تمہارے پاس نہیں آتا، تم اس کے پاس ضرور جاؤ اور جہاں تک ہوسکے لوگوں کے ساتھ رواداری سے پیش آؤ۔ نا ان سے علیک سلیک جاری رکھو اور کمینے لوگوں کے پاس بھی گذر ہو تو انہیں سلام کرو،

کسی مجلس یا مسجد میں لوگوں کے پاس بیٹھو اور وہ ایسے مسائل شروع کردیں جن سے تمہیں اختلاف رہتا ہے تو ان کے سامنے اختلاف کا اظہار مت کرو اگر تم سے پوچھا جائے تو جو بات جانتے ہو کہدو مگر ساتھ یہ بھی بتاؤ کہ ایک دوسرا مسلک بھی ہے جو یہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے اگر وہ ان کا نام جان لیں گے تو اس سے تمہاری علمی مرتبت ان پر ظاہر ہوجائے گی اور اگر وہ دریافت کریں کہ یہ کن کا قول ہے تو کہدو کہ بعض فقہا کا قول ہے، جب وہ ان باتوں سے مانوس ہوجائیں گے تو تمہاری عظمت اور مرتبے کو پہچان لیں گے اور جو لوگ تمہارے پاس آئیں انہیں کوئی علمی کتاب دیتے رہو تاکہ وہ اس کا مطالعہ کریں اور ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق اس سے کچھ نہ کچھ یاد کرلے، انہیں آسان سی کتاب دو تاکہ وہ مانوس ہوجائیں۔

کبھی کبھی ان سے خوش طبعی کرتے رہو کیونکہ محبت کی وجہ سے وہ باقاعدہ

علم حاصل کریں گے، کبھی کبھار انہیں کھانا بھی کھلا دیا کرو اور ان کی ضروریات پوری کرتے رہو۔ ہر ایک کے مرتبہ کو پہچانتے رہو۔ ان سے نرم سلوک کرو، ان کی لغزشوں سے درگذر اور مسامحت سے کام لو، اور کسی کے ساتھ تنگ دلی سے پیش نہ آؤ، ان کے ساتھ گھل مل کر رہو اور کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ مت ڈالو اور جتنا کام وہ خوش دلی سے کریں۔ اسی پر اکتفا کرو، حسن نیت اور صدق دلی کا ثبوت دو اور تکبر کی چادر کو اتار پھینکو، کسی کے ساتھ بدعہدی نہ کرو، خواہ وہ تمہارے ساتھ بدعہدی سے پیش آئیں، وہ خیانت بھی کریں تو تم امانت کرو اور وفاداری کو ہاتھ سے نہ جانے دو اور تقویٰ کو اپنا شعار بناؤ اور اہل دین سے حسن معاشرت رکھو۔"

امام صاحب کی وصیت کا لب لباب :- یہ وصیت امام صاحب اس شاگرد کو کر رہے ہیں جو امام صاحب سے وداع ہو کر بصرہ جا رہا ہے اور وہاں جا کر فقہ کوفی اور اپنے شیوخ کی آراء کی تعلیم و تدریس شروع کرنے والا ہے۔ اس وصیت سے امام کی زندگی کے تین گوشے ہمارے سامنے آتے ہیں۔

۱۔ اخلاق و کردار کی بلندی اور فضیلت سے استمساک، ایسا معلوم ہوتا ہے یہ باتیں امام صاحب کی طبیعت ثانیہ بن چکی تھیں ایسے جلیل القدر امام کے اگر یہ اخلاق ہوں تو یہ کوئی بڑی بات نہیں ہے کیونکہ مکارم اخلاق ان کی جبلت میں رچ چکے تھے اور معاصی کو محض دین کے منافی ہونے کی وجہ سے ترک نہیں کرتے تھے بلکہ اس لئے بھی کہ وہ مروۃ کے خلاف ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"میں نے دیکھا کہ معاصی میں رذالت ہے تو میں ازراہ مروۃ انہیں ترک کر دیتا تھا، یہاں تک کہ میری عادت بن گئی۔"

(۲) امام صاحب معاشرے کے حالات اور لوگوں کے عادات و اطوار سے آگاہ تھے، اسی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ قوم کے مصلح کے لئے ضروری ہے کہ وہ نرم خو ہو، لوگوں سے مانوس ہو اور انہیں متاثر کر سکتا ہو، وہ لوگوں کو متنفر نہ کرے بلکہ ان سے اس طرح پیش آئے کہ وہ مانوس ہو جائیں نہ کہ انہیں وحشت ہو، اگر کسی مسئلہ میں مخالفت ہو تو فوراً ہی مخالفت شروع

نہ کر دے کہ وہ بھڑک کر بھاگ کھڑے ہوں بلکہ ان سے یہ کہے کہ تمہاری رائے بھی صحیح ہو سکتی ہے مگر بعض کا قول اس کے خلاف ہے اور پھر اپنی رائے بیان کر دے لیکن اسے مدلل اور مبرھن نہ کرے اور نہ اسے اپنی طرف منسوب کرے، اگر لوگ اس رائے کے متعلق دریافت کریں تو بعض فقہا کی طرف منسوب کر دے اس طرح وہ بغیر لاگ ڈانٹ کے اس رائے کو قبول کر لیں گے۔

۳۔ تیسرا پہلو جو اس حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے وہ ایک مربی کی حیثیت ہے جو اپنے تلامذہ کا ہر طرح سے خیال رکھتا ہے اور اسے خوب معلوم ہے کہ کس طرح انہیں اپنے آرام و افکار سے متاثر کر سکتا ہے؟

چنانچہ اس سلسلہ میں امام صاحب ایک ماہر شخص کی طرح نصیحتیں کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ معلم کو چاہئیے کہ طلباء کے ذہنی رجحانات اور مدارک فہم کے مطابق علم کی دولت عطا کرے تاکہ وہ مانوس ہو جائیں اور جو ان کے میلان طبیعت کے خلاف ہو اس سے بحث میں پہل نہ کرے، واضح اور جلی مسائل بتائے اور آہستہ آہستہ دقیق مسائل کی طرف لے جائے اور پھر مربی کو وصیت کرتے ہیں کہ تلامذہ کے ساتھ محبت سے پیش آئے، ان سے گفتگو کرتا رہے اور کبھی خوش طبعی کی باتیں بھی کر لیا کرے تاکہ وہ مانوس رہیں، ان کی لغزشوں سے درگذر کرے، نرم برتاؤ کرے اور تنگ دلی سے کام نہ لے۔

جو شخص تدریسی اور تعلیمی کام کرتا ہے وہی ان نصائح کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا ہے،

فقہ ابوحنیفہ

ایک کٹھن اور نازک منزل

زیر نظر باب اپنی نوعیت کے اعتبار سے بے حد اہم ہے ، کیونکہ امام صاحب کی فقہ کو ان کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں نمایاں حیثیت حاصل ہے ۔ دراصل امام صاحب کی شہرت کا سبب ہی یہ ہے کہ ان کی فقہ کا تعارف ذرا واضح طور پر کرایا جائے ۔

لیکن امام صاحب کی فقہ کی معرفت اور ادراک نہایت کٹھن منزل ہے کیونکہ انہوں نے فقہ میں از خود کوئی کتاب نہیں لکھی ، امام صاحب کی طرف جو کتابیں منسوب ہیں مثلاً "الفقہ الاکبر" ، "رسالۃ العالم والمتعلم" ، "رسالۃ الی عثمان البتی" اور "کتاب القدریہ" وغیرہ یہ چند کتابیں ہیں جن کا تعلق عقائد اور ان کے متعلقات سے ہے۔[1]

یعنی علماء کا خیال ہے کہ کتاب "الفقہ الاکبر" عقائد کی نہیں ہے فقہ کی کتاب ہے اور کم و بیش ساٹھ ہزار مسائل پر حاوی ہے مگر یہ کتاب ناپید ہے اور جو چیز سامنے نہ ہو اس کے بارے میں بحث و گفتگو بیکار ہے یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہم اس کا جائزہ لے سکیں یا اس کی صحت و سقم پر بحث کر سکیں ؟

---

[1] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۸۵

بہر حال مشہور یہی ہے کہ کتاب "الفقہ الاکبر" عقائد کی کتاب ہے اس کے سوا جب تک دوسری بات سامنے نہ آجائے اس کا فرض کرنا ممکن نہیں ہے - گو یہ کتاب جو سامنے ہے اس کی صحت کا دعویٰ بھی ہمیشہ مشتبہ رہا ہے -

---

[امام صاحب کا دستور تھا کہ مجلس میں جس وقت بحث و مباحثہ کا سلسلہ شروع ہو جاتا تو بار بار بیچ بیچ میں ان کی زبان پر قرآنی آیت فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ پس بشارت سنا دو میرے ان بندوں کو جو بات کو سنتے ہیں اور سب سے اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں، جاری ہو جاتی تھی ص۴۳ قاری]

فقہ حنفی کی نقل و تسوید

دین و شریعت کے مسائل کا بیان اور ان کے احکام

کیا امام صاحب نے کوئی کتاب لکھی؟

یہ بتایا جا چکا ہے کہ فن فقہ میں امام صاحب کی تالیف کی ہوئی کوئی کتاب موجود نہیں ہے جسے بنفس نفیس انہوں نے مرتب کیا ہو، اور اسکی تبویب کی ہو، اور یہ بات امام صاحب کے عہد کے رواج اور روش کے عین مطابق ہے کیونکہ تالیف کتب کا دور امام کی زندگی کے آخری لمحات میں یا ان کی وفات کے بعد شروع ہوا ہے۔ صحابہ میں مجتہدین نے اپنے فتاویٰ اور اقوال کی تدوین پر توجہ نہیں کی۔ بلکہ سُنت نبوی تک کی تدوین کی جسارت کرتے ہوئے جھجکتے رہے۔ تاکہ اصول دین میں کتاب اللہ کے سوا دوسری کوئی کتاب بھی مدون نہ ہونے پائے کیونکہ قرآن ہی عمود شریعت، نور مبین، اور حبل متین ہے۔ یہی چیز تا قیامت رہنے والی ہے مگر بہر حالات کے تقاضے سے علمائے دین۔ سُنت، فتاویٰ اور فقہ کی تدوین پر مجبور ہو گئے۔

چنانچہ فقہائے مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور تابعین کرام کے فتاویٰ مدون کرنا شروع کر دیئے اور ان فتاویٰ پر نظر و فکر کے بعد انہی پر اجتہاد و قیاس کی بنیاد رکھی جانے لگی۔

اہل عراق نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، قاضی شریح اور دوسرے قضاۃ کوفہ کے فتاویٰ اور قضایا کے جمع کرنے پر زور دیا چنانچہ مروی ہے کہ ابراہیم نخعی نے ایسے فتاویٰ اور ان کے سیاقات کو ایک مجموعہ کی شکل میں جمع کیا تھا۔ اسی طرح امام صاحب کے

شیخ حماد کے پاس بھی ایک مجموعہ تھا۔

مگر یہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے ان مجموعوں کی با قاعدہ تبویب اور ترتیب نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ زیادہ تر ان کی حیثیت نجی مذکرات (یادداشت) کی تھی جن سے سہو و نسیان کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے مجتہدین حسب ضرورت رجوع کرتے تھے، ان کی حیثیت باقاعدہ کتاب کی نہ تھی جو افادۂ عام کی غرض سے منظر عام پر لائی گئی ہو، انہی یادداشتوں کا ثبوت شاذو نادر طور پر بعض صحابہ کے ہاں بھی ملتا ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس میں چند فقہی احکام تھے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تابعین کے دور میں اس کا رواج زیادہ بڑھ گیا تھا اور تدوین علوم کے دور میں یہی مجموعے سامنے رکھے گئے اور ان کے طرز پر کتابیں مدون کی گئیں۔ چنانچہ امام مالکؒ نے اپنی مؤطا مدون کی اور امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج اور دیگر فقہی کتابیں حنفی مسلک پر مرتب کیں پھر ان کے بعد امام محمدؒ نے تقریباً تمام فقہ عراقی مدون کرکے اس کام کو مکمل کر دیا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ گو امام صاحب نے فقہ میں کوئی کتاب مرتب نہیں کی،

تدوین فقہ میں امام صاحب کے تلامذہ کا حصہ: مگر مشہور یہ ہے کہ ان کے تلامذہ ان کے آراء و افکار مرتب کرتے جاتے تھے، کبھی کبھی امام صاحب خود بھی املا کرا دیا کرتے تھے چنانچہ امام محمد نے ان کے جملہ آراء کو مدون کر دیا۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے جو کچھ مدون کیا وہ کلیتہً امام صاحب سے نہیں سنا تھا بلکہ وہ مذاکرات کی شکل میں تھا۔ جو انہوں نے امام ابو یوسف اور دیگر شیوخ سے اخذ کیا تھا اور کچھ حصہ براہ راست امام صاحب سے بھی سنا تھا۔

یہ ہم اس لئے کہتے ہیں کہ امام صاحب کے ساتھ ان کی معیّت کا زمانہ بہت مختصر ہے، اس مختصر مدت میں یہ ممکن نہیں کہ انہوں نے امام صاحب سے بالاستیعاب سنا ہو۔ کیونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمد صرف اٹھارہ سال کے تھے۔ لہٰذا اس عمر میں ممکن ہی نہیں کہ انہوں نے اپنی کتب مدونہ کے شمولات کو امام صاحب ہی سے سنا ہو۔ پس ضروری ہے کہ انہوں نے دوسرے مدونہ مجموعوں سے بھی اخذ کیا ہو جو ان کے اصحاب و تلامذہ کے پاس موجود تھے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ انہوں نے یہ سب کچھ امام ابو یوسفؒ سے سنا ہو کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو امام محمد اس کی سند ضرور نقل کرتے۔

بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے تلامذہ ان کے فتاویٰ کو

جمع کرتے رہتے تھے بعض اوقات خود امام صاحب ان مدونات پر نظرِ ثانی بھی فرما لیتے تھے تاکہ ترمیم و اصلاح ہو سکے چنانچہ ابن بزازی المناقب میں لکھتے ہیں ۔

ابی عبداللہ (امام محمد) سے روایت ہے کہ میں امام صاحب کو ان کے اقوال پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔ (امام ابویوسف) ان میں اپنے اقوال درج کر دیتے تھے مگر میری کوشش یہ ہوتی تھی کہ ابویوسف کا قول ذکر نہ کروں، ایک روز مجھ سے لغزش ہو گئی اور میں نے حضرت الشیخ کا قول ذکر کرنے کے بعد کہہ دیا کہ "اس سلسلے میں ایک دوسرا قول بھی ہے، حضرت الشیخ نے پوچھا وہ کون ہے جس کا یہ قول ہے ؟

اب میں ابویوسفؒ کے قول پر نشان لگا دیا کرتا تاکہ امام صاحب کے سامنے اس کا ذکر ہی نہ آنے پائے[۱]

اس واقعہ سے ہمارے استنباط کی تائید ہوتی ہے اور ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے امام صاحب کی طرف کتابوں کو منسوب کیا ہے یا یہ کہا ہے کہ انہوں نے "فقہ" کو مرتب کیا، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ امام صاحب کے اقوال کو ان کی نگرانی میں ان کے تلامذہ نے مرتب کیا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ کبھی کبھی امام صاحب خود بھی ان پر نظرِ ثانی فرماتے ہوں،

بہرحال ان امالی اور مسائل کی تدوین

تدوینِ علم شریعت کی نسبت امام صاحب کی طرف: یہ نسبت امام صاحب کی طرف صحیح ہے یا نہیں اس سے بحث نہیں۔ ہم تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فقہ کی کوئی ایسی کتاب ہماری نظر سے نہیں گزری جو امام صاحب کی تالیف کردہ ہو، مگر کردری المناقب میں لکھتے ہیں:

"وہ امام ابوحنیفہ ہی ہیں جنہوں نے سب سے پہلے علم شریعت کو مدون کیا اور اس کارِ خیر میں کسی نے ان پر سبقت نہیں کی، کیونکہ صحابہ کرام اور تابعین نے علم شریعت کو فقہی ابواب پر مرتب نہیں کیا تھا اور وہ صرف اپنی قوتِ فہم پر اعتماد کرتے تھے اور انہوں نے اپنے قلوب کو علوم کے صندوق بنا رکھا تھا۔ ان کے بعد امام صاحب کا دور آیا اور انہیں اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ ورثہ

---

[۱] المناقب لابن البزازی ص ۱۰۹ ج ۲

ضائع نہ ہو جائے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے

"دریں علم لوگوں کے دلوں سے سلب نہیں کیا جائے گا بلکہ علماء کی موت کے باعث ضائع ہو جائے گا۔ یعنی علماء کے بعد جاہل لوگ ان کی مسندوں پر بیٹھ کر فتوے دینا شروع کر دینگے وہ خود بھی گمراہ ہونگے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرینگے[1]"

یہ وجہ تھی کہ امام صاحب نے اس علم کو مرتب کر دیا اور باقاعدہ بتوبیب کرکے جمع کر دیا چنانچہ پہلے کتاب الطہارۃ اس کے بعد کتاب الصلوٰۃ، اسی طرح بالترتیب تمام عبادات کو مرتب کیا پھر معاملات کو ترتیب دیا اور آخر میں کتب مواریث پر اسے ختم کر دیا۔ انہوں نے طہارت اور نماز کے مسائل کی یہ ترتیب اس لئے رکھی کہ ہر مسلمان عقیدہ کی درستی کے بعد سب سے پہلے نماز کا مکلف (پابند) بنایا جاتا ہے، کیونکہ نماز جملہ عبادات سے اہم اور بلحاظ وجوب کے سب سے عام ہے[1]

امام صاحب کی مجلس شوریٰ: مکی کے اس قول کا منشاء یہ ہے کہ تدوین کا فریضہ امام صاحب کے شاگردوں نے انجام دیا، اور بہت ممکن ہے کہ یہ استاد کی ہدایت کا نتیجہ ہو بلکہ راجح یہی ہے۔ جیسا کہ مکی نے لکھا ہے :-

"امام صاحب نے تدوین فقہ کے لئے ایک مجلس شوریٰ قائم کی تھی وہ ان اجتہادی کوششوں میں اکیلے نہیں تھے۔ ان کا یہ اقدام اللہ، رسولؐ اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی بنیاد پر تھا۔ چنانچہ اسی مجلس کے سامنے ایک ایک مسئلہ کو پیش کرتے اور ہر مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کرتے اپنی رائے بھی بیان کرتے اور تلامذہ کے آراء بھی سنتے۔ حتّٰی کہ کسی ایک قول پر سب کا اتفاق ہو جاتا اور امام ابو یوسف اسے اصول میں درج کر دیتے۔ بالآخر تمام اصول یکجا جمع ہو گئے[2]"

غرض اسی طرز پر امام صاحب اور ان کے تلامذہ کا مسلک مدون ہوا پھر بعد میں ان کے اصحاب نے اس کی نشر و اشاعت پر توجہ مبذول کی۔

---

[1] المناقب از مکی ص۱۳۱ ج ۲

[2] المناقب ص۱۳۳ ج ۲

مسند امام ابو حنیفہ

مسائل فقہ کا ایک اثری مجموعہ

کیا مسند کی نسبت صحیح ہے؟

اگرچہ فقہ میں امام صاحب کی مدون کی ہوئی کوئی کتاب ہمارے علم میں نہیں ہے جو ان کی طرف منسوب ہو مگر علماء امام صاحب کی ایک کتاب مشتمل بر احادیث و آثار کا ذکر کرتے ہیں جو ترتیب فقہی پر مرتب کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ مسند امام صاحب کی خود ترتیب دی ہوئی ہے یا ان کے تلامذہ نے فقہی مسائل کی طرح انہیں بطور اخذ کر کے مرتب کر دیا ہو کہ امام صاحب کے اسباق جمع کر لیے ہوں اور پھر انہیں مہذب اور مرتب کر کے ترتیب فقہی کے ساتھ منتشر کر دیا ہو، غالباً امام ابو یوسف نے انہی روایات کا اکثر حصہ جمع کر کے اس کا نام "الآثار" دیا ہے اور امام محمد کی "کتاب الآثار" بھی اسی نوعیت کی ہے کیونکہ ان دونوں کتابوں کے مرویات عام طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں،

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاگردان امام صاحب کے ان مرویات کی نسبت صرف امام صاحب کی طرف درست ہے، ؟ یا دوسرے روایات بھی اس میں شامل ہیں۔ بعض علماء شق اول کے قائل ہیں اور اسی کو اکثر علماء نے ترجیح دی ہے چنانچہ حافظ ابن حجر العسقلانی اپنی کتاب "تعجیل المنفعۃ" میں لکھتے ہیں :-

"مسند ابی حنیفہ امام ابو حنیفہ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ امام صاحب کے

مرویات "کتاب الآثار" میں امام محمد نے جمع کر دیئے ہیں، نیز امام محمد اور امام ابو یوسف کی دوسری کتابوں میں بھی امام صاحب کے مرویات موجود ہیں موجودہ مسند کو ابو محمد الحارثی نے جمع کیا ہے جن کا زمانہ امام صاحب سے بعد کا ہے انھوں نے امام صاحب کے شیوخ کی ترتیب پر اسے جمع کیا ہے اسی طرح حافظ ابو بکر بن المقرئی نے بھی امام سے تخریج کی ہے مگر ان کی کتاب "الحارثی" کی کتاب سے چھوٹی ہے، اسی طرح حافظ ابو الحسن بن المظفر نے بھی "مسند ابی حنیفہ" کے نام سے ایک کتاب ترتیب دی ہے مگر حافظ ابو زرعہ ابو الفضل بن حسین العراقی نے اس کے رجال کی تخریج میں جس مسند پر اعتماد کیا ہے وہ حسین بن خسرو کی ہے جو مذکورہ اصحاب سے مؤخر ہے ابن خسرو کی مسند میں کچھ روایات ہیں جو حارثی اور ابن المقرئی کی مسند میں نہیں ہیں۔ "[۱]

حافظ ابن حجر کیا کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجر یہ ثابت کرتے ہیں کہ "المسند" جو امام صاحب کی طرف منسوب ہے امام صاحب کی تصنیف نہیں پھر اس کے ضمن میں اس مسند کے رواۃ کا ذکر کرتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کے بیان کردہ روایات کے علاوہ اور بھی روایات ہیں جن میں سے ایک روایت حصکفی کی ہے[۲]

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس "مسند" کی جملہ روایات، ان کا باہم اختلاف اور جمع و ترتیب سے متعلق بالتفصیل تذکرہ کیا ہے چنانچہ ہم یہاں اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

"حسن بن زیاد اللؤلؤی کی روایت کو الشیخ قاسم بن قطلوبغا نے روایت حارثی جمع کر کے اس کا نام "المسند" رکھ دیا ہے جو دو جلدوں میں ہے اور اس پر قاسم بن قطلوبغا کے حواشی بھی ہیں جمال الدین محمود بن احمد القونوی الدمشقی متوفی ۷۷۰ھ نے اس مسند کو مختصر کر کے اس کا نام المعتمد رکھا، پھر اس کی شرح لکھی اور اس کا نام المستند رکھا اور ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی متوفی ۶۶۵ھ نے مسند کے زوائد جمع کئے وہ لکھتے ہیں کہ میں نے شام میں

---

[۱] طبع آستانہ ۱۳۰۲ھ علی ہامش "الادب المفرد" امام بخاری پر چھوٹا سا رسالہ ہے۔

بعض جاہلوں کو امام کی شان میں گستاخی کرتے سنا اور دیکھا کہ وہ امام صاحب کی تنقیص کرتے ہیں اور روایت حدیث میں انہیں تہی مایہ بتاتے ہیں اور اسکے مقابلہ میں مسند امام شافعی اور موطا مالک پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام صاحب نے از خود کوئی مسند مرتب نہیں کی وہ تو صرف چند حدیثیں روایت کرتے تھے یہ دیکھ کر میرے اندر حمیت دینی نے ولولہ پیدا کیا اور میں نے پندرہ مسانید کو یکجا جمع کرنے کا ارادہ کر لیا جنہیں بڑے بڑے علمائے حدیث نے مرتب کیا تھا اور وہ مسانید حسب ذیل ہیں:-

۱۔ مسند الامام الحافظ ابوالقاسم طلحہ بن محمد بن جعفر الشاہد العدل۔

۲۔ مسند الامام الحافظ ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب الحارثی البخاری المعروف بعبداللہ الاستاذ۔

۳۔ مسند الامام الحافظ ابوالحسن محمد بن المظفر بن موسیٰ بن عیسیٰ بن محمد۔

۴۔ مسند الامام الحافظ ابو نعیم الاصفہانی الشافعی۔

۵۔ الشیخ ابوبکر محمد بن عبدالباقی بن محمد الانصاری۔

۶۔ الامام ابو احمد عبداللہ بن عدی الجرجانی۔

۷۔ الامام الحافظ عمر بن حسن الشیبانی

۸۔ الامام ابوبکر احمد بن محمد بن خالد الکلاعی۔

۹۔ الامام ابو یوسف القاضی، ان سے جو مروی ہے وہ نسخہ ابی یوسف کے نام سے مشہور ہے۔

۱۰۔ الامام محمد بن الحسن الشیبانی، یہ نسخہ محمد کے نام سے مشہور ہے۔

۱۱۔ الامام حماد بن ابو حنیفہؒ

۱۲۔ الامام محمد، دوسرا نسخہ، جس کا زیادہ حصہ تابعین سے مروی ہے اور کتاب الآثار کے نام سے مشہور ہے۔

۱۳۔ الامام الحافظ ابوالقاسم عبداللہ بن ابی العوام السعدی۔

۱۴۔ الامام الحافظ ابو عبداللہ حسن بن محمد خسرو البلخی المتوفی ۵۲۲ھ یہ تخریج سب سے بہتر ہے۔

۱۵- الامام الماوردی : ماوردی نے تکرار اسانید اور تکرار متن کو حذف کر کے ابواب فقہی پر مرتب کیا ہے !"

بہرحال یہ حاجی خلیفہ کے اس بیان کا خلاصہ ہے جو انھوں نے ابوالمؤید الخوارزمی کے روایات مختلفہ جمع کرنے سے متعلق ذکر کیا ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کی طرف اس مسند کی نسبت اسی حیثیت کی نہیں ہے جو مؤطا امام مالک کی ہے، کیونکہ امام مالک نے تو موطا خود مدون کی ہے اور مرتب اور مبوب صورت میں دوسروں نے ان سے اس کی روایت کی ہے لیکن امام صاحب نے اس مسند کو خود مرتب نہیں کیا بلکہ رواۃ نے اپنے طور پر اس کی ترتیب و تبویب کی، مگر اس سے اس کی صحت نسبت پر حرف نہیں آتا ہاں اختلاف رواۃ کے لحاظ سے اس نسبت کی حیثیت ضرور مختلف ہے اور ہماری رائے میں سند کے لحاظ سے سب سے قوی تر الآثار ابو یوسف اور الآثار امام محمد ہے بلکہ ان دونوں کتابوں میں وقت نظر سے ہم پوری طرح مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ان میں جس قدر مستند روایات ہیں ان کی سند بلا شبہ امام صاحب کی طرف صحیح ہے مگر ان کی ترتیب و تبویب اور جمع امام ابو یوسف اور امام محمد کا کارنامہ ہے۔!

امام ابو حنیفہ کے تلامذہ

جنہوں نے فقہ حنفی کی نقل و تسوید کا کارنامہ انجام دیا

فقہ ابو حنیفہ کا تعارف

امام صاحب کی فقہ سے متعارف ہونے کا ذریعہ صرف تلامذہ ہیں جو ان سے مذاکرہ کے بعد ایک فیصلہ کرتے تھے اور پھر ضبط تحریر میں لے آتے تھے اسی طرح انہوں نے تمام مسائل فقہیہ جمع کر ڈالے

مگر یہاں تین باتوں کا مدنظر رکھنا ضروری ہے

(۱) ایک المناک محرومی — بلاشبہ امام صاحب کے اصحاب نے ان کی فقہ مرتب کی لیکن اگر اسے امام صاحب خود ترتیب دیتے تو اس میں جو روح کارفرما ہوتی وہ کچھ اور ہی ہوتی۔ ایک فائدہ تو یہ ہوتا کہ امام صاحب کے افکار اصلی صورت میں ہمارے سامنے آجاتے اور ان کے خدوخال واضح طور پر منعکس نظر آتے کیونکہ جب آراء کو خواطر کے مطابق کر دیا جائے تو فکر میں روح اور زندگی نظر آنے لگتی ہے اور کلام میں لطافت اور شیرینی پیدا ہو جاتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے جو رسائل خود لکھے ہیں ان میں جو سادگی اور لذت ہے وہ کچھ اور ہی چیز ہے کاش امام صاحب انہی رسائل کی زبان اور اسلوب میں اپنی فقہ بھی مرتب فرما جاتے۔

(۲) دلائل کی کمی کیوں؟ — امام صاحب کے تلامذہ نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ ماسوا اثر منقول یا خبر مشہور یا قول صحابی یا قول تابعی کے تمام کے تمام دلائل سے خالی ہیں۔ شاذ و نادر ہی قیاس یا استحسان کا ذکر کیا گیا ہے۔ ہاں صرف وہ اقوال جو امام ابو یوسفؒ نے بیان کئے ہیں، وہ ضرور مدلل ہیں لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے۔

بلاشبہ اس طرز تدوین سے ہم ان کے قیاس کو اصلی شکل میں دیکھنے سے محروم ہو گئے ہیں، حالانکہ وہ اپنے دور

سکے بہت بڑے ماہر قیاس تھے اور قیاس ہی کی وجہ سے مخالفین نے انہیں بدنام کر رکھا تھا۔ بلکہ یہاں تک مشہور کر دیا کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں سنت کو بھی قابل اعتبار نہیں سمجھتے اور ایک مسلمان مجتہد کی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم امام محمد کی کتابیں پڑھتے ہیں تو شاذ و نادر کوئی مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں قیاس کی علت بیان کی گئی ہو اور اس کے استنباط و اطراد کا ذکر ہو تو پھر امام صاحب کے وہ استحسانات کہاں گم ہو گئے جن کے سامنے ان کے تلامذہ دم نہیں مار سکتے تھے۔

بلا شبہ ان نسخوں کی موجودگی ہم صحیح طور پر امام صاحب کی وراثت فقہ نہیں کر سکتے اور نہ اس پر کوئی عمارت قائم کر سکتے ہیں۔ ہاں ان کے اصحاب کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے استدلال احکام سے اقیسہ کا استخراج کیا اور استحسان اور احکام عرف کے بیان کی طرف بھی توجہ کی۔ مگر ہمیں یہ کیسے یقین ہو سکتا ہے جو استدلال یہ بیان کرتے ہیں اسی طرح امام صاحب بھی غور و فکر کرتے تھے اور اسی طرح انہوں نے احکام مستنبط کئے تھے۔

لے یہ بات تو طے شدہ ہے کہ امام صاحب قیاس و استحسان سے فتوے دیتے تھے، پھر ان کے تلامذہ کو ان اقوال کی تائید میں جو احادیث ملیں انہوں نے انہیں بطور تائید ذکر کر دیا اور اس کے بعد قیاس و استحسان کی ضرورت نہ سمجھی۔ اسی طرح ہم امام صاحب کے طرز فکر سے دور ہی ہوتے چلے گئے۔

لے امام صاحب کے تلامذہ نے ان کی فقہ کے نقل کرنے کی جو خدمت سر انجام دی۔

۳۴۔ لازوال کارنامہ

بلا شبہ اس سے امام صاحب کی جلالت شان میں اضافہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ناقلین بجائے خود امام کی حیثیت رکھتے تھے۔

لے چنانچہ امام ابو یوسف کی طرح امام محمد بھی فقہ الرائے اور فقہ الحدیث کے جامع تھے، چنانچہ اگر ایک طرف وہ فقہ عراق کے راوی ہیں تو دوسری طرف مؤطا امام مالک بھی روایت کرتے ہیں اور امام محمد کے مدارک فکر نے ہر دو قسم کی فقہ کو نہایت تناسب کے ساتھ جمع کر لیا تھا اس لئے اپنے شیخ کے راوی اور ناقل ہونے کے باعث آنے والی نسلوں کے دلوں میں امام صاحب کے مرتبہ علمی کا نقش انہوں نے قائم کر دیا۔

مستشرقین کی غلط فہمی

یہی وجہ ہے کہ بعض مستشرقین نے امام صاحب سے منقولہ مسائل کی صحت پر شبہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ ان کے پیچیدہ انداز فکر نے انہیں اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ بعض مسائل جو امام صاحب کی طرف منسوب ہیں ہو سکتا ہے ان کی نسبت غلط ہو۔ کیونکہ جن مصادر سے امام صاحب کی زندگی اور ان کے زمانہ کا پتہ چلتا ہے اور ان کے فقہی کارناموں کا ثبوت ملتا ہے ان میں بہت کم ایسے مصادر ہیں جو قابل اعتماد ہو سکتے ہوں۔ للہذا ان واقعات کی روشنی میں ان امور کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں ہو سکتی

مگر یہ عجیب و غریب منطق ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ جو لوگ ان کی فقہ کی نقل کرنے والے ہیں وہ ان کے

طرح واقفیت ہوگئی اور انہوں نے قیاس و استحسان کے مسائل ان کی عملی زندگی سے اخذ کرنا شروع کر دیئے اور محض فرضی اور نظری مسائل پر اکتفا نہیں کیا۔

فقہ حنفی کے فروغ کا سبب :- قاضی ابو یوسفؒ کی وجہ سے فقہ حنفی نے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل کر لی، یہی وجہ تھی کہ اس مذہب کو قبول عام اور فروغ دوام حاصل ہوا غالباً ابو یوسف فقہائے اہل الرائے میں پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے آراء کو حدیث سے مؤید کیا اس طرح اہل الرائے اور اہل حدیث کے مابین تطبیق دینے کی کوشش کی کیونکہ انہوں نے محدثین سے بھی استفادہ کیا تھا اور حفظ حدیث میں اس درجہ شہرت حاصل کر لی تھی کہ اصحاب ابی حنیفہ میں حدیث کے سب سے بڑے حافظ شمار ہونے لگے تھے،

امام ابو یوسف کی تصنیفات :- امام ابو یوسفؒ نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں اپنے اور اپنے شیخ کے آراء جمع کر دیئے ہیں۔ چنانچہ ابن الندیم نے الفہرست میں ان کتابوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

"امام ابو یوسفؒ نے اصول، و امالی میں مندرجہ ذیل کتب تصنیف کی ہیں:-

(۱) کتاب الصلاۃ (۲) کتاب الزکاۃ (۳) کتاب الصیام (۴) کتاب الفرائض (۵) کتاب البیوع (۶) کتاب الحدود (۷) کتاب الوکالہ (۸) کتاب الوصایا (۹) کتاب الصید و الذبائح (۱۰) کتاب الغصب والاستبراء (۱۱) کتاب اختلاف الامصار (۱۲) کتاب الرد علی مالک بن انس (۱۳) رسالہ فی الخراج الی الرشید (۱۴) کتاب الجوامع جسے یحییٰ بن خالد کے لئے تصنیف کیا تھا۔ یہ چالیس کتابوں پر مشتمل ہے اس میں اختلافی مسائل کی پوری تفصیل ملتی ہے (۱۵) الامالی جسے بشر بن الولید القاضی نے روایت کیا ہے اور یہ چھتیس کتب پر مشتمل ہے اور امام ابو یوسف کی جملہ تفریعات کا

اس میں بیان موجود ہے[1]

امام ابو یوسفؒ کی یہ کتابیں تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الندیم نے کیا ہے، لیکن ان کتابوں کے علاوہ بھی ان کی تصنیفات ہیں جو ابن الندیم نے ذکر نہیں کیں وہ کتابیں امام صاحب سے روایت اور ان کے دفاع سے متعلق ہیں چنانچہ کتاب الآثار، اختلاف ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی السیر الاوزاعی انہی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں

اب ہم ان کتب میں سے ہر کتاب پر تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں اور سب سے پہلے کتاب الخراج کو لیتے ہیں :-

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف :- کتاب الخراج اس رسالہ کا نام ہے جو امام ابو یوسفؒ نے حکومت کے مالیات سے متعلق خلیفہ ہارون الرشید کو لکھا تھا۔

اس میں حکومت کے ذرائع آمد اور اس کے مصادر کتاب و سنت اور فتاوائے صحابہ کی روشنی میں بحث کی ہے

چنانچہ امام ابو یوسف پہلے کچھ احادیث ذکر کرتے ہیں اور ان سے علل کا استنباط کرتے ہیں۔ پھر اقوال صحابہ کا ذکر کرکے مناط حکم معلوم کرتے ہیں اور ان علل پر صحابہ کی رائے کے خلاف مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں

مثلاً بعض اوقات ایک مسئلہ کو حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے خلاف فرض کرتے ہیں اور اسے حضرت عمرؓ پر اعتراض کی شکل دے کر پھر ان کی جانب سے مدافعت شروع کر دیتے ہیں۔ چنانچہ فرضی اعتراض اور اس کا جواب ملاحظہ ہو :-

ابو یوسفؒ سے سوال ہوا کہ آپ اہل خراج سے زمین کی مختلف قسم کی پیداوار (کھجور اور انگور پر مقاسمت ثلث)، کا فتویٰ کیوں دیتے ہیں؟ اور حضرت عمرؓ نے زراعتی زمین اور باغات پر جو ٹیکس لگائے تھے، ان کے مطابق کیوں عمل نہیں کرتے ہو۔

---

[1] الفہرست ص ۲۸۶ -

ابو یوسفؒ اس کا جواب دیتے ہیں "حضرت عمرؓ کا فتویٰ اس وقت کے حالات کے مطابق تھا۔ انہوں نے خراج عائد کرتے وقت یہ کب کہا تھا کہ یہ خراج اہل خراج پر حتمی اور ہمیشہ کے لئے لازم ہے اور میرے یا میرے بعد کے خلفاؓ کے لئے اس میں کمی بیشی کا اختیار نہیں؟ بلکہ حذیفہؓ اور عثمانؓ جب عراق سے ان کے عائد کردہ ٹیکس سے زیادہ آمدنی لیکر حاضر ہوئے تو حضرت عمرؓ نے ان سے باز پرس کی۔

"شاید تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ ڈالا ہوگا؟"

جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ حضرت عمرؓ کو زیادہ مالیہ کی رپورٹ دیتے تو حضرت عمرؓ ضرور مالیہ کم کر دیتے۔ اگر ان کا عائد کردہ ٹیکس حتمی اور قطعی ہوتا اور اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ کبھی ان سے یہ نہ پوچھتے کہ تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ تو نہیں ڈالا اور پھر اس میں کمی یا بیشی کے جواز کی حد سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ عثمان بن حنیف نے انہیں جواب دیا:-

"میں نے زمین پر اتنا ہی بوجھ ڈالا ہے جس کی وہ متحمل ہو سکتی ہے اس کے بعد بھی خاصی بچت ہو جاتی ہے۔"[1]

یہ کتاب خالص امام ابو یوسف کے آراء پر مشتمل ہے اور اس میں دوسرے فقہا کے اقوال نہیں ہیں۔

مگر اکثر مسائل پر امام صاحب سے اختلاف کا ذکر کرتے ہیں جس سے بظاہر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جن مسائل میں امام صاحب سے اختلاف کا ذکر نہیں کیا ان میں فردر متفق ہیں اور جسے بلا اختلاف ذکر کرتے ہیں وہ امام صاحب کی رائے ہے، جب امام صاحب کی رائے کا ذکر کرتے ہیں تو اسے کسی دلیل سے مدلل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور قیاس یا استحسان کا ذکر کرتے ہیں اور امانت علم کا حق ادا کرنے کی غرض سے اپنی دلیل کی بجائے اپنے شیخ کی دلیل کا زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً امام کی اجازت سے بنجر زمین کو آباد کرنے کا مسئلہ، امام ابو یوسف اس زمین پر آباد کار کی ملکیت ثابت کرنے

---

[1] الخراج ص۴۱ طبع السلفی۔

کے لئے امام کی اجازت ضروری نہیں سمجھتے مگر امام صاحب امام وقت کی اجازت لازم قرار دیتے ہیں چنانچہ ان ہر دو آراء اور ان کے دلائل سے متعلق امام ابو یوسفؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہ غور طلب ہے :

"جو شخص بھی بنجر زمین کو آباد کرے گا وہ اسی کی ہو گی۔ امام صاحب فرماتے ہیں :۔ جس نے امام کی اجازت سے بنجر زمین آباد کی اس کا وہ مالک متصور ہوگا مگر جس نے بلا اجازت کسی خطہ کو آباد کیا تو اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ امام وقت کو اسے بحق سرکار ضبط کر لینے کا اختیار ہے۔ البتہ اگر چاہے تو اسے بطور جاگیر بخش بھی سکتا ہے۔

امام یوسفؒ پر اعتراض کیا گیا کہ امام صاحب نے ضرور کسی دلیل کے پیش نظر یہ مسلک اختیار کیا ہوگا۔ ورنہ حدیث میں تو صاف طور پر مذکور ہے :۔

"جس نے بنجر زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ہے۔"

لہذا اس کی کچھ توضیح فرمائیے، ہم توقع رکھتے ہیں کہ آپ نے بھی اس کے متعلق کوئی دلیل سنی ہوگی۔"

امام ابو یوسفؒ جواب دیتے ہیں کہ امام صاحب کی دلیل تو یہ ہے کہ آبادی بلا اجازت کے جائز ہی نہیں ہے میں آپ سے (یعنی معترض سے) پوچھتا ہوں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک کسی ایک جگہ کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا اسے روکتا ہے تو دونوں میں کون زیادہ حقدار سمجھا جائے گا ؟ مثلاً ایک شخص دوسرے کے حدود ملکیت میں بنجر زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا شخص اسے منع کرتا ہے کہ یہ میری ملکیت ہے اس لئے تم اسے آباد نہ کرو، اس سے مجھے تکلیف ہوگی تو اس صورت میں فصل نزاع کے لئے امام نے اذن امام کو شرط قرار دیا ہے، اگر امام اجازت دے دے تو وہ شخص اسے آباد کر سکتا ہے اور یہ اجازت نامہ بالکل صحیح تصور ہوگا اور اگر امام روکنا چاہے تو روک بھی سکتا ہے اور امام کے اذن یا ممانعت کا

یہ بھی فائدہ ہوگا کہ ایک ہی جگہ کے متعلق لوگوں میں باہم نزاع اور جھگڑا نہیں ہوگا اور امام صاحبؒ کا یہ قول حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ حدیث کے خلاف تو جب ہوتا کہ امام یہ کہتے کہ اگر امام کی اجازت سے بھی آباد کرے گا تو اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی مگر جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اس صورت میں وہ اس کی ملک متصور ہوگی تو یہ اثر (حدیث) کی اتباع ہوگی نہ کہ مخالفت، بشرطیکہ امام کی اجازت سے آباد کرے تاکہ باہمی نزاع پیدا نہ ہو، لوگ ایک دوسرے کو نقصان نہ پہنچائیں ...

مگر میری رائے یہ ہے کہ جب کسی کا نقصان نہ ہو اور اس میں کوئی جھگڑا کرنے والا ہو تو آنحضرتؐ کا یہ فرمان اس صورت پر منطبق ہوتا ہے مگر جب دوسرے کا نقصان ہو تو حدیث :-

لیس لعرق ظالم حق - کہ ظالم شخص کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔

کے مطابق فتویٰ ہوگا - اس کی ملک ثابت نہیں ہوگی۔ ؎۱"

اسی طرح جہاں کہیں اپنے شیخ کا اختلاف ذکر کرتے ہیں وہاں اگر تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے تو ان کی دلیل بھی بیان کر دیتے ہیں جیساکہ موات (بنجر زمین) کے مسئلہ میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام صاحب نے حدیث کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے عموم کی تخصیص کی ہے یا مطلق کو مقید کیا ہے اور اگر کہیں تفصیل کی ضرورت محسوس نہ ہو تو وہاں صرف اجمال کو کافی خیال کرتے ہیں :-

دراصل کتاب الخراج اپنے موضوع پر ایک ایسا فقہی سرمایہ ہے جس کی اس دور میں مثال نہیں ملتی

(۲) کتاب الآثار :- اس کتاب کو امام ابو یوسف کے صاحبزادے اپنے والد سے اور وہ امام صاحب سے روایت کرتے ہیں :-

اس کے بعد سند آنحضرتؐ یا کسی صحابی یا اس تابعی تک پہنچاتے ہیں جسے امام صاحب قابل اعتماد سمجھتے ہوں۔ اس بنا پر اس کتاب کو مسندِ ابی حنیفہؒ سے بھی موسوم کر سکتے

؎۱ الخراج ص۶۵۔

کرسکتے ہیں جو امام ابو یوسفؒ کی روایت کردہ ہے جس کے ان کے صاحبزادے یوسف ناقل ہیں۔ علاوہ مسند ہونے کے اس میں معتد بہ حصہ ان فتاوٰی کا ہے جنہیں امام ابو یوسفؒ نے فقہائے کوفہ کے اقوال سے منتخب کیا اور ان کے مطابق مسلک اختیار کیا ہے یا سند مخالفت بیان کرکے مخالفت کی ہے، یہ کتاب فقہی عنوانات کے ساتھ معنون ہے، اس لئے ذیل کے وجوہ ثلاثہ کی بنا پر یہ کتاب علمی لحاظ سے بہت زیادہ قابل قدر ہے۔

:(۱) یہ امام صاحب کی مسند ہے جس میں ان کے مرویات کا معتد بہ حصہ موجود ہے اور ان احادیث کا نمونہ ہمارے سامنے آجاتا ہے جن پر امام صاحب احکام و فتاوٰی کے استنباط کے وقت اعتماد کیا کرتے تھے۔

:(۲) اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب فتوائے صحابہ سے کسی طرح استدلال کرتے تھے اور حدیث مرسل سے کیونکر اخذ کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں کتاب اس باب میں رہنمائی کرتی ہے کہ روایات پر اعتماد کے لئے امام صاحب کس قسم کے شرائط عائد کرتے تھے؟

:(۳) کتاب میں کچھ فتاوٰی ایسے بھی ہیں جو انہوں نے خصوصًا تابعین فقہائے کوفہ اور عمومًا تابعین فقہائے عراق کے فتاوٰی سے منتخب کئے ہیں جس سے ہمارے ہاتھ ایسا فقہی مجموعہ آجاتا ہے جو فقہائے عراق کے مابین معروف تھا وہ اس کی دراست کرتے تھے اور اس پر اپنے استدلال کی عمارت کھڑی کرتے تھے اور اس کے ماسوا کے لئے استنباط کرتے تھے، ساتھ ہی ساتھ جب ہم امام صاحب سے دوسری فقہ کی بھی دراست کرتے ہیں تو ہمیں اس دور کا پتہ چلتا ہے جس میں امام صاحب نے اپنے استنباط کی بنیا داستوار کی جس سے دوسرے مجتہدین کے مقابلہ میں ان کا مقام زیادہ نمایاں اور ممتاز ہو جاتا ہے۔

:(۳) اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن اَبی لیلیٰ:- اس کتاب میں ابو یوسفؒ نے وہ مسائل جمع کئے ہیں جن میں امام صاحبؒ نے ابن ابی لیلیٰ سے اختلاف کیا ہے۔

ان سب مسائل میں وہ اپنے شیخ امام صاحب کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ ابو یوسف دونوں کے شاگرد ہیں۔ اس کتاب کو ابو یوسفؒ سے امام محمدؒ نے روایت کیا ہے

اس لئے کتاب میں ہر مقام پر یہ عبارت مذکور ہے :۔

امام محمدؒ نے فرمایا :۔ "ہم اسی پہلو کو اختیار کرتے ہیں"

امام سرخسی بیان کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں اپنی طرف سے بھی اضافے کیئے ہیں سرخسی اس کتاب اور ان مسائل میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ امام ابو یوسفؒ کا رابطہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یاد رہے کہ ابتدا میں امام ابو یوسفؒ، ابن ابی لیلیٰ کے پاس آتے جاتے رہے اور ان سے متواتر نو سال تک سلسلۂ تلمذ قائم رہا مگر آخر کار امام ابو حنیفہؒ کی مجلس علم میں چلے آئے، اس تحویل کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو یوسفؒ ابن ابی لیلیٰ کے پیچھے پیچھے جا رہے تھے، ابو یوسفؒ نے ایک شخص کا بورا دیکھا اس سے شکر گری تو کچھ امام ابو یوسفؒ نے اٹھا لی، ابن ابی لیلیٰ نے یہ دیکھ کر ڈانٹا اور کہا کہ :۔

"تمہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ یہ ناجائز ہے"۔

ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے پاس پہنچے اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا

حضرت امامؒ صاحبؒ نے فرمایا کچھ مضائقہ نہیں! یہ اور اس قسم کے دوسری چیزیں ہبہ کی قسم سے ہیں یہ شرعاً غیر مستحسن نہیں۔

چنانچہ ہمیں یہ حدیث پہنچی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرتؐ صحابہ کرام کے ساتھ جا رہے تھے کہ ایک انصاری کے لوٹے میں کھجور تھے انہوں نے دیکھا کہ یہ کھجوریں جھڑ رہی ہیں تو آپ انہیں اٹھانے لگے اور صحابہ کرام سے فرمایا کہ :۔

اِنْتَہِبُوْا : یعنی لوٹ لو۔

نیز ہمیں یہ حدیث بھی پہنچی ہے کہ حجۃ الوداع میں آنحضرتؐ نے قربانی کے ایک سو اونٹ ذبح کئے۔ اور آپؐ نے حکم دیا کہ ہر بُدنہ یعنی قربانی سے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا کاٹ کر لایا جائے۔ پھر فرمایا ۔۔۔۔

"جو شخص ان سے گوشت کا پارچہ کاٹنا چاہے کاٹ سکتا ہے"۔

اب امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کے مرتبۂ علمی کو پالیا اور یہ بھی معلوم کر

لیا کہ دونوں استادوں میں کس قدر علمی تفاوت ہے ؛ چنانچہ وہ امام ابوحنیفہ کے حلقۂ درس میں منتقل ہو گئے ،

امام ابو یوسف رح ابن ابی لیلیٰ سے کیوں الگ ہوئے ؟ :- بعض ابو یوسف رح کے اس انتقال کی یہ بھی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ابو یوسف رح زفر رح سے مناظرہ کیا کرتے تھے ۔ بحث و مناظرہ سے ان پر واضح ہو گیا کہ امام صاحب رح اور ابن ابی لیلیٰ کے علم میں کس قدر تفاوت ہے ۔ آخر اس سے متاثر ہو کر امام ابوحنیفہ رح کی مجلس میں چلے آئے ۔

اس کے بعد امام ابو یوسف رح کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ ان ہر دو شیوخ کے مابین جو اختلافی مسائل ہیں انہیں یکجا کر دیں ، چنانچہ یہ کتاب اسی کا نتیجہ ہے ، امام محمد رح نے یہ کتاب ابو یوسف رح سے روایت کی ہے اور اس میں کچھ مزید مسائل کا اضافہ کر دیا ہے جو انہوں نے دوسرے فقہا سے سنے تھے ،

اس بنا پر اصل میں یہ کتاب امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح دونوں کی تصنیف ہے اور بعض نے امام محمد رح کی تصانیف میں اس کا ذکر کیا ہے اس لئے حاکم رحمۃ اللہ نے مختصر میں اس کا ذکر کر دیا ہے[۱]

صاحب المبسوط کے بیان سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

:- (۱) ـــــ ایک یہ کہ امام محمد رح نے اس میں کچھ اضافے کئے ہیں جو ابو یوسف رح کے علاوہ دوسرے بزرگوں سے سنے تھے ۔

:- (۲) ـــــ دوسرے یہ کہ تصنیف تو ابو یوسف رح ہی کی ہے مگر تالیف امام محمد رح کی ہے یعنی جن مسائل پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ تو ابو یوسف رح کے ہیں مگر جہاں تک ترتیب و تبویب کا تعلق ہے وہ امام محمد رح کی کوشش ہے مگر یہ کتاب مستقل ہے اور کہیں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امام محمد نے اس میں کچھ اضافے کئے ہیں بلکہ تمام تر روایات ابو یوسف رح سے ہیں لہٰذا ہم یہ ادعا نہیں کر سکتے کہ امام محمد رح نے اس میں کچھ اضافے

---

[۱] مبسوط للسرخسی ص ۱۲۸ ج ۳۰ ۔

کر دیئے ہیں۔ ہاں تعلیقات میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ امام محمد نے اپنی طرف سے لکھا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ باقی رہی تبویب و تالیف تو اس کے متعلق ہم بلا دلیل کچھ کہنے کے مجاز نہیں

امام ابو یوسف رح کی طرف نسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تصنیف و تبویب دونوں امام ابو یوسف کی ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص دلائل سے اس کے برعکس ثابت کر دے تو ہمیں تسلیم کرنے میں عذر نہیں۔

امام محمد رح کا حصہ:- باقی رہی یہ بات کہ حاکم کے "المختصر" میں یہ کتاب موجود ہے[1] اور حاکم نے اس میں صرف امام محمد رح کی کتابوں کا اختصار کیا ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ کتاب امام ابو یوسف رح کی تالیف نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام محمد رح نے اصل کتاب کے ساتھ ضمناً ان مسائل کا بھی تذکرہ کر دیا ہو۔ کیونکہ فقہ عراقی کو جمع کرتے وقت امام محمد کا اعتماد اسی فقہ پر تھا جو انہوں نے ابو یوسف رح سے حاصل کی تھی۔

یہ کتاب اس لحاظ سے بہت گراں بہا ہے کہ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس دور میں مسائل مختلفہ کی تحقیق میں علماء کس قدر تعمق سے کام لیتے تھے۔ امام ابو یوسف رح نے ان کے آراء کو مدلل کر کے بیان کرنے کا اعتناء کیا ہے اور اکثر مسائل میں وہ امام ابو حنیفہ رح کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں اور شاذ و نادر طور پر ابن ابی لیلیٰ کا ساتھ بھی دیتے ہیں، چنانچہ کتاب القضاء میں لکھتے ہیں۔

"ابو یوسف رح نے کہا، جب قاضی اپنے رجسٹر میں اقرار اور شہادت کا اندراج کر لے، پھر اس کے پاس مرافعہ ہو اور اسے وہ اندراج یاد نہ رہے تو امام صاحب رح کا ارشاد ہے کہ اس اندراج کی کوئی حیثیت نہیں لیکن ابن ابی لیلیٰ اسے جائز قرار دیتے ہیں اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے[1]"

یہ بات قابلِ تعجب نہیں کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رح اور ابن ابی لیلیٰ

---

[1] اختلاف ابن ابی لیلیٰ ص۱۲۱

متفق نظر آتے ہیں، کیونکہ دونوں قاضی رہ چکے ہیں، اس لئے رجسٹر کے اندراجات کو معتبر قرار دیتے ہیں اور قاضی کے نسیان کا اعتبار نہیں کرتے مگر ابو حنیفہ کو قضا کا تجربہ نہیں ہے اس لئے وہ ان اندراجات کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں

علاوہ ازیں اس کتاب میں ابو یوسف آولہ اور وجوہ قیاس ذکر کرنے کا اعتبار زیادہ سے زیادہ کیا ہے چنانچہ ایک نمونہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے

"مشتری نے ایک شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا، وہ مطلوبہ چیز خرید لیتا ہے۔ اس کے بعد اسی چیز میں عیب نکلتا ہے، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عیب میں جھگڑا کرنے کا کون حقدار ہے یعنی موکل یا وکیل؟

امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وکیل استغاثہ کرے مگر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وکیل اس عیب کی بنا پر رد کرنے کا مجاز نہیں ہے جب تک موکل حلف نہ اٹھائے، اس عیب کے ساتھ یہ بیع اسے منظور نہیں ہے، چنانچہ کتاب کا متن یہ ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے لئے اس کے حکم سے کوئی چیز خریدی اور اس میں عیب نکل آیا تو امام صاحب کہتے ہیں کہ مشتری مدعی ہوگا اور یہ امر یعنی موکل حاضر ہو یا نہ ہو وکیل اس چیز کو رد کر سکتا ہے اور اگر بائع یہ کہدے کہ آمر اس عیب پر راضی ہے تو مشتری سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

مگر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ جب تک آمر حاضر ہو کر عدم رضا کا حلف نہ اٹھائے اس وقت تک مشتری اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہے، خواہ وہ کسی دوسرے شہر میں رہتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے مال مضاربت لیکر کسی علاقہ میں آکر کاروبار شروع کر دیا تو امام صاحب کہتے ہیں کہ وہ کسی چیز میں عیب پاکر اسے رد کر سکتا ہے اور آمر کی رضا مندی سے

ہے اس سے حلف نہیں لیا جائے گا

مگر ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مضارب معیوب چیز کو اس وقت تک رد نہیں کر سکتا جب تک کہ رب المال حاضر ہو کر حلفیہ بیان نہ دے کہ وہ اس عیب پر راضی نہیں ہے، خواہ اس نے سامان دیکھا بھی نہ ہو۔

ایک شخص نے کسی کو حکم دیا کہ اس کا کچھ سامان فروخت کر دے اگر مشتری کو کوئی عیب معلوم ہو جائے تو وہ بائع سے جھگڑا کرے گا یا رب المتاع یعنی صاحب سامان کا حاضر ہونا ضروری ہوگا؟ اس میں اس کا فریق مخالف بائع ہے اس لئے صاحب سامان کو حاضر ہونے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ صاحب متاع کو اس سے تعلق نہیں، ایک شخص نے کچھ سامان خریدا تو اسے اس بیع میں آمر کی حیثیت حاصل ہوگی مثلاً ایک شخص نے دیکھے بغیر کچھ سامان خریدا تو کیا رؤیت کے بعد مشتری کو خیار ہوگا یا جب تک آمر حاضر نہ ہو خیار نہیں ہوگا۔

مثلاً ایک شخص نے غلام خریدا پھر قبل از قبض معلوم ہوا کہ وہ نابینا ہے، تو مشتری کہتا ہے کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے تو کیا وہ آمر کے حاضر ہوئے بغیر اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہوگا

وہ آمر کے حاضر ہوئے بغیر بھی رد کر سکتا ہے[1]

ان مسائل میں امام صاحب فقہہ عراق کے وکیل کے شراء کو وکیل کی بیع پر قیاس کرتے ہیں اور عیب کی وجہ سے اسے رد کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور خیار عیب کو خیار رؤیت پر قیاس کرتے ہیں

الغرض یہ کتاب جن مسائل اور دلائل پر مشتمل ہے ان سے امام صاحب کی فقہی شکل اپنی واضح شکل میں سامنے آجاتی ہے

— ۹ (م) الرد علی سیر الاوزاعی

اس کتاب میں امام ابو یوسف نے اوزاعی کے ان مسائل کی تردید کی ہے جن میں وہ

---

[1] اختلاف ابن ابی لیلیٰ ص۲۵

امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں ۔

ان مسائل کا تعلق احکام جنگ، امان، صلح اور غنائم وغیرہ سے ہے ۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ ان مسائل میں اپنے شیخ کی حمایت کرتے ہیں، جس سے امام ابو حنیفہؒ کے ادلہ، طرق استنباط اور مسالک استدلال کی شکل پوری قوت کے ساتھ نمایاں ہو جاتی ہے، اور امام صاحب امام فقیہ قائس اور نصوص کے غایات و علل کے مفسر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں جو عبارت کے مرامی ظاہرہ پہ اکتفا نہیں کرتے ۔

چنانچہ مسئلہ امان عبد سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب غلام کی امان کو اس صورت میں معتبر سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ساتھ مل کر جہاد کرے، اور امام اوزاعی بہر صورت اس کی امان کو جائز تصور کرتے ہیں، یعنی وہ جنگ کرے یا نہ کرے، امان دینے کا مجاز ہے ۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس کتاب میں لکھتے ہیں :-

"امام صاحب کہتے ہیں کہ غلام جب اپنے مولیٰ کے ساتھ مل کر جہاد کرے تو اس کی امان جائز ہوگی، ورنہ اس کی امان باطل تصور کی جائے گی ۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ بہر صورت اس کی امان جائز ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس کی امان کو جائز رکھا تھا اور اس کے مقاتل یا غیر مقاتل ہونے کا ذکر نہیں کیا تھا ۔"

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا یہ قول صحیح ہے، غلام کو امان اور شہادت کا حق نہیں ہے جب وہ خود کسی چیز کا مالک نہیں ہے، نہ کچھ خرید سکتا ہے اور نہ نکاح کر سکتا ہے تو مسلمانوں پر اس کے امان نامہ کو کس طرح عاید کیا جا سکتا ہے، جب کہ ذاتی طور پر اسے کسی قسم

کے تصرف کا حق نہیں ہے، بتایئے اگر وہ غلام کافر ہو اور اس کا آقا مسلمان ہو، تو کیا وہ امان نامہ نافذ ہو سکے گا؟

اسی طرح اگر اہل حرب کا غلام ہے اور فرار ہو کر دارالسلام میں چلا آیا ہے اور مسلمان ہو گیا ہے، پھر تمام اہل حرب کو امن نامہ لکھ دیتا ہے تو کیا یہ امن نامہ معتبر ہو گا؟ پھر اگر غلام مسلمان ہو اور اس کا مولیٰ ذمی ہو اور وہ اہل حرب کو امان دے دے تو کیا وہ امان معتبر ہو گی؟

عاصم نے فضیل بن زید سے روایت کی ہے کہ ہم ایک قلعہ کا محاصرہ کئے ہوئے تھے، کسی غلام نے تیر پر امان نامہ لپیٹ کر دشمن کے پاس پھینک دیا چنانچہ حضرت عمرؓ نے وہ امان نامہ جائز رکھا تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مقاتل (فوجی) پر محمول ہے۔ اور اگر یہ اثر نہ ہوتا تو ہم اس کے امان نامہ کو جائز نہ رکھتے خواہ وہ مقاتل ہو یا غیر مقاتل۔ آں حضرتؐ کی حدیث ہے کہ:

"تمام مسلمان دوسروں پر ایک ہاتھ کی طرح ہیں، ان کے خون برابر ہیں اور ان کا ادنیٰ شخص بھی ساری قوم کی طرف سے کسی ذمہ داری کو قبول کر سکتا ہے۔"[۱]

اس روایت سے مسئلہ دیت مستثنیٰ ہے کہ دیت میں غلام اور آزاد برابر نہیں ہو سکتے۔ بعض اوقات غلام کی دیت ایک سو درہم کو بھی نہیں پہنچتی، لہٰذا یہ حدیث آزاد لوگوں کے متعلق ہے اور غلام کا خون آزاد کے برابر نہیں ہو سکتا۔

اگر مسلمان قیدی بنا کر لائیں اور ان میں سے ایک لڑکا مسلمان ہو کر امن کا اعلان کر دے،، حالانکہ وہ دارالحرب میں ہے تو کیا مسلمانوں کو اس امان نامہ کی پابندی کرنا پڑے گی؟ قطعاً نہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے؟

---

[۱] الرد علی سیر الاوزاعی ص۸

اس طرح کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں فقہائے مدینہ اور فقہائے عراق کے مابین بہت سے اختلافی مسائل کا ذکر لیتا ہے۔ جن سے ان کے منازع مختلفہ کا اندازہ ہو سکتا ہے انہیں میں سے غنائم کے گھوڑے کا حصہ ہے

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص جہاد میں اپنے ساتھ دو گھوڑے لے جائے گا تو اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کا حصہ تو ملے گا مگر دو سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں ملے گا اس پر اہلِ علم کا اتفاق ہے اور ائمہ اس کے پابند ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ آنحضرتؐ یا صحابہ کرام سے سوائے ایک حدیث کے ہمارے پاس کوئی خبر نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا کہ انہوں نے دو گھوڑوں کو حصہ دیا اور یہ ایک حدیث شاذ کے حکم میں ہوگی جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔

اوزاعی کا یہ دعویٰ کہ آئمہ نے اسی پر عمل کیا ہے اور اہلِ علم اس پر متفق ہیں تو یہ حجازیوں کے اس قول سے ملتی جلتی بات ہے کہ سنت یہی ہے، مجمل دعویٰ قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، کونسا وہ امام ہے جس نے اس پر عمل کیا ہے؟ اور اس سے اخذ کیا ہے؟ تا کہ ہم دیکھیں کہ کیا وہ اس لائق بھی ہے کہ اس سے اخذ کیا جائے؟ اور پھر دو گھوڑوں کو حصہ ملتا ہے تو دو سے زیادہ کو کیوں محروم کیا جاتا ہے اور جو گھوڑا گھر میں بندھا ہوا ہے اور وہ میدان جنگ میں نہیں گیا اسے کیوں حصہ نہیں دیا جاتا؟

لہذا یہ ہم کہتے ہیں جو کچھ اوزاعی نے کہا ہے اس پر خوب غور کرو اور تدبر سے کام لو۔

امام ابو یوسف کی یہ کتابیں ہیں جن کے بعض نصوص ہم نے پیش کر دیئے جن میں اسلوب بیان کا جمال، وضاحت و جزالت اور دقت قیاس اور احکامِ فکر کی خوبیاں نظر آتی ہیں اور اس کے جوار میں ان ادلہ فقہیہ کی تصویر نظر آتی ہے جن سے امام صاحب کے تفکرات کا اندازہ ہو سکتا ہے، گو الفاظ ان کے نہیں ہیں

اگر وہ تمام کتابیں جن میں امام صاحب کی فقہ مذکور ہے اسی طرز پر ہوتیں تو امام صاحب کی شخصیت کہیں واضح شکل میں اور نکھر کر سامنے آجاتی۔

امام محمد بن الحسن شیبانی

فقہ کا جامع معقول و منقول امام یگانہ و یکتا

نام و نسب

پورا نام محمد بن الحسن الشیبانی ہے اور کنیت ابو عبداللہ شیبانی کی طرف نسبت بلحاظ نسب کے نہیں ہے بلکہ بلحاظ ولاء کے ہے۔

امام محمدؒ ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۹ھ میں فوت ہوئے جس دن امام صاحب فوت ہوئے ان کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ زیادہ عرصہ تک امام صاحب سے مستفید نہیں ہو سکے۔ مگر انہوں نے فقہ عراقی کی فہم و دراست کو امام ابو یوسف سے پورا کر لیا اور امام ثوری اور اوزاعی سے بھی استفادہ کیا اور امام مالکؒ کے پاس تین سال رہ کر فقہ و روایت اور ان کے آثار کا خصوصی علم حاصل کیا۔

اس سے قبل اہل عراق کی فقہ اور رائے کو بھی اچھی طرح حاصل کر چکے تھے۔ ہارون رشید کے عہد سلطنت میں عہدۂ قضا پر بھی فائز رہے۔ مگر اپنے شیخ ابو یوسف کی طرح قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز نہیں ہو سکے۔ آداب عربیہ پر ان کی دراست بہت وسیع تھی۔ جس سے ان میں لسانی ثقافت اور اظہار مافی الضمیر کی پوری قوت پیدا ہو گئی تھی۔ خوش پوش ہونے کے علاوہ خوش شکل بھی تھے امام شافعی نے ان کے متعلق کہاں تک کہا ہے کہ امام محمد بن الحسن نظر و قلب پر سحر کر دیتے تھے۔ نیز فرمایا:-

وہ اتنے فصیح بلیغ تھے کہ جب بولتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ قرآن ان کی زبان پر نازل ہوا ہے [۱]

[۱] الانتقاء ص۱۷۴

دربار خلافت سے وابستگی کی بنا پر غیر معمولی عزت و تکریم کی نظر سے دیکھے جاتے تھے
کبھی انہوں نے اپنے تئیں ذلیل نہیں ہونے دیا[1] خطیب بغدادی لکھتے ہیں
ایک روز رشید آیا تو سب لوگ اس کی تعظیم کے لیے کھڑے ہو گئے مگر محمد بن الحسن
کھڑے نہ ہوئے "آذن" (منادی کرنے والا) باہر نکلا اور محمد بن الحسن کا نام لے کر
پکارنے لگا۔ ان کے ساتھی گھبرا گئے۔ جب رشید کے پاس سے واپس آئے تو ساتھیوں
نے پوچھا۔

خلیفہ سے کیسی گزری؟

انہوں نے جواب دیا خلیفہ نے کہا "دوسروں کی طرح آپ کیوں کھڑے نہیں ہوئے؟
میں نے جواب دیا۔ کہ میں اس طبقہ سے نہیں نکلنا چاہتا جس میں آپ نے مجھے شامل کیا ہے
آپ نے مجھے اہل علم میں شامل کیا ہے اس لیے میں خدام کے طبقہ میں شامل نہیں
ہو سکتا۔

امام محمد جن خوبیوں کے مالک تھے وہ امام ابو یوسفؒ کے علاوہ امام صاحب کے تلامذہ میں
سے کسی اور میں نہ تھیں۔ انہوں نے فقہ عراقی کامل طور پر حاصل کی اور عہد قضاء نے اس پر
اور بھی صیقل کر دی۔ کیوں کہ انہوں نے قاضی ابو یوسف سے استفادہ کیا تھا اور فقہ حجازی کامل طور پر
شیخ مدینہ امام مالکؒ سے حاصل کی تھی اور شامی فقہ امام اوزاعی سے اس کے علاوہ حساب اور
تفریع مسائل پر بھی پورا عبور حاصل تھا۔ عنان بیان ان کے قبضہ میں تھی۔ پھر عہد قضاء کے تجربہ
نے اور بھی زیادہ پختہ کر دیا۔ انہوں نے فقہ کو عملی اعتبار سے قابل قبول بنا دیا اور محض تصوراتی
اور نظریاتی نہیں رہنے دیا

امام محمد میں تالیف و تدوین کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔ بلاشبہ اختلاف تک فقہ عراقی کو
منتقل کرنے کا سہرا انہی کے سر پر ہے۔ چنانچہ انہوں نے امام مالکؒ سے موطا روایت کی
اور اسے مدون کیا اور ان کی روایت حلبہ روایت سے عمدہ ہے۔ وہ عراقی فقہ کے مقام میں
امام مالکؒ اور اہل حجاز کا رد کرتے ہیں

اہل عراق میں امام محمد کا مرتبہ ایک امام مجتہد کا ہے۔ جو اپنے مستقل فقہی آراد کا مالک ہے

---

[1] تاریخ بغداد ص ۱۷۳ ج ۲

ان کے بعض آراء دوسروں کی بنسبت اقرب الی الحق بھی ہیں وہ عراقی اور حجازی فقہ کے جامع تھے اور فقہ عراقی کے نہ صرف جامع ہیں بلکہ اخلاف تک اسے پہونچانے والے بھی

ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ امام محمد کی فقہ امام ابو حنیفہ سے تمام تر ماخوذ تھی کیوں کہ امام صاحب کی وفات کے وقت ان کی عمر صرف اٹھارہ سال کی تھی۔ اور اس مختصر سی مدت میں یہ ممکن نہ تھا کہ وہ امام صاحب سے پوری فقہ حاصل کر لیتے

مگر انہوں نے امام صاحب کی فقہ امام ابو یوسفؒ اور دوسرے اکابر سے حاصل کر لی تھی چنانچہ اپنی بعض کتابوں میں امام ابو یوسف سے روایت بھی کرتے ہیں۔ کتاب جامع صغیر تمامہ امام ابو یوسف سے روایت کی ہے۔ مگر جامع کبیر میں انہوں نے ہر فصل یا باب کے شروع میں امام ابو یوسف سے روایت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کی تدوین کے لئے ابو یوسف کی روایت کو اساس نہیں بنایا۔ بلکہ دوسروں کے روایات اور مسائل مدونہ اور ماثورہ پر بھی اعتماد کیا ہے جو فقہائے عراق کے مابین مشہور اور معروف تھے۔

چنانچہ ابن نجیم بحر الرائق کے باب التشہد میں بیان کرتے ہیں :-

"امام محمد کی جو تصنیف صغیر کے نام سے موصوف ہے اس پر امام ابو یوسف اور امام محمد متفق ہیں بخلاف الکبیر کہ وہ امام یوسف سے متفاد نہیں ہے

اسی طرح عالم محقق ابن امیر الحاج الحلبی اپنی شرح منیہ کے باب التسمیع میں لکھتے ہیں امام محمد نے اکثر کتابیں امام یوسف کو پڑھ کر سنائیں تھیں، مگر جو الکبیر سے موسوم ہیں وہ خالص امام محمدؒ کی تالیف ہیں جیسے

"المضاربۃ الکبیر" المزارعۃ الکبیر" الماذون الکبیر، الجامع الکبیر" السیر الکبیر"[1]

امام محمد کی تصنیفات فقہائے حنفیہ کے لئے مرجع اول کی حیثیت رکھتی ہیں، عام اس سے کہ وہ ابو یوسف سے روایت کی گئی ہوں اور ان سے مراجعت کی جا چکی ہو۔ یا معروف و مشہور فقہ عراقی پر مشتمل ہوں۔ مرل

---

[1] رسالہ رسم المفتی لابن عابدین ص ۱۹

امام محمد کی تمام کتابیں یکساں حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ قابل اعتماد ہونے کے لحاظ سے علماء نے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) کتب ظاہر الروایہ یعنی (۱) المبسوط (۲) الزیادات (۳) الجامع الصغیر (۴) السیر الصغیر (۵) الجامع الکبیر ان کتابوں کو کتب اصول بھی کہا جاتا ہے۔ اور کتب ظاہر الروایہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ امام محمد نے ان کو ثقات سے روایت کیا ہے اور یہ متواتر یا مشہور کی حیثیت رکھتی ہیں ل۱ھ

کتب ظاہر الروایہ کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں بھی پہلے طبقہ سے ملحق ہیں

(الف) کتاب الآثار۔ اس کتاب میں امام محمد نے ان آثار کا ذکر کیا ہے جن سے فقہاء حنفیہ احتجاج کرتے ہیں۔

(ب) کتاب الرد علی اہل المدینہ۔ امام شافعی نے کتاب الام میں اسے روایت کر کے اس پر تعاقب کیا ہے اور اکثر مقامات پر اہل مدینہ کی حمایت کی ہے

(۲) امام محمد کی وہ کتابیں جو قسم اول کے مرتبہ کی نہیں ہیں اس قسم میں مندرجہ ذیل کتب شامل ہیں۔ (۱) کیسانیات (۲) ہارونیات (۳) جرجانیات (۴) رقیات (۵) زیادۃ الزیادات قسم اول۔ چونکہ فقہ حنفی کی نقل کے لئے عماد کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے ہم ان میں سے ہر کتاب کا مختصر سا تعارف کرواتے ہیں

کتاب المبسوط یہ کتاب "الاصل" کے نام سے مشہور ہے اور امام محمد کی کتابوں میں سب سے زیادہ طویل ہے۔ اس میں وہ مسائل مذکور ہیں جن کے بارے میں امام صاحب نے فتوے دئیے اور اگر کہیں ابو یوسف امام محمد کا اختلاف ہے تو اس میں اختلاف کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے اور جہاں کہیں اختلاف مذکور نہیں ہے وہ مسائل متفق علیہ ہیں۔

امام محمد ہر کتاب کو ان آثار سے شروع کرتے ہیں، جن کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ اس کے بعد سوالات اور ان کے جوابات کا ذکر کرتے ہیں۔ کبھی کبھی ابن ابی لیلیٰ کے اختلاف کا بھی ذکر کر دیتے ہیں، اس لئے اس کتاب میں عراق کی فقہ و آثار کی سچی تصویر سامنے آگئی ہے لیکن یہ کتاب فی الجملہ تعلیل فقہی سے خالی ہے۔

امام محمد سے اس کتاب کو ان کے تلمیذ احمد بن حفص نے روایت کیا ہے

المبسوط کے راوی ابن عابدین لکھتے ہیں

امام محمد سے المبسوط کے متعدد نسخے مروی ہیں سب سے بہتر نسخہ ابو سلیمان

لہ رسالہ رسم المفتی ص۱۶

الجوزجانی کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔
شیخ الاسلام بکر المعروف بہ خواہرزادہ نے جو شرح لکھی ہے وہ المبسوط الکبیر کے نام سے مشہور ہے
ان کے علاوہ شمس الائمہ الحلوانی اور دیگر علماء نے بھی اس کی شروح لکھی ہیں۔ ان کے شروح در حقیقت المبسوط کے متن کے ساتھ مخلوط طرز پہ ہیں۔ جیسے فخر الاسلام اور قاضی خان نے الجامع الصغیر کی شروح لکھی ہیں۔

(ملخص از شرح البیری علی الاشباہ و شرح الشیخ اسماعیل النابلسی علی شرح الدرر[1]) اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بہتر نسخہ ابوسلیمان جوزجانی کا ہے۔ ابوسلیمان کا نام محمد بن موسیٰ بن سلیمان ہے جو فقہ میں امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ مامون الرشید نے انہیں عہدۂ قضا پیش کیا تھا۔ لیکن انہوں نے قبول نہ کیا تقریباً سنہ ۲۰۰ھ کے بعد فوت ہوئے۔[2]

اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابوسلیمان جوزجانی المبسوط کے دوسرے راوی ہیں جو احمد بن حفص کے علاوہ ہیں۔ بلکہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعدد راوی ہیں۔ جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے۔

قرائن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض راویوں نے امام محمد کی روایت پر کچھ اضافے بھی کئے ہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ الحاکم الشہید نے اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ کے ضمن میں ان روایات کو درج کیا ہے۔

علامہ سرخسی اپنی المبسوط میں اس کتاب کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

امام ابو یوسف نے اپنے ہر دو اساتذہ یعنی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابی حنیفہؒ کے مابین اختلافی مسائل کو اپنی اس تصنیف میں جمع کیا ہے۔ امام محمدؒ نے یہ مسائل ابو یوسف سے اخذ کئے مگر کچھ اور مسائل کا بھی اضافہ کر دیا۔ تو دوسرے اساتذہ سے سنے ہیں۔

اصل میں یہ کتاب ابو یوسف کی تصنیف ہے جس کے مؤلف امام محمدؒ ہیں۔ لیکن امام محمد کی تصانیف میں اس کا شمار ہونے لگا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم شہیدؒ

---

[1] رسم المفتی ص ۱۴
[2] ملاحظہ ہو الفوائد البہیہ تراجم الحنفیہ ص ۲۱۴

نے المختصر میں اسے ذکر کر دیا ہے۔[1]

لیکن الاصل کے محفوظ نسخوں کی طرف رجوع کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اختلاف ابی حنیفہ ابن ابی لیلی کا ذکر وہاں نہیں ہے، ہاں بعض نسخوں میں اختلافات ضرور ہیں، لیکن یہ اختلاف بعض ابواب میں مذکور ہے جس سے ہم دو نتیجے نکال سکتے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ بعض راویوں نے اختلاف ابی حنیفہ کا کتاب الاصل میں اضافہ کر دیا ہو۔ یہ روایت صحیح بھی ہو گو الاصل کے ضمن میں مروی نہ ہو۔ پھر اس کے بعد الحاکم نے اس نسخے کو مختصر کیا ہو جس میں یہ اضافہ پایا جاتا ہے

(۲) یا یہ کہ اس کتاب کے مسائل اگرچہ الاصل میں متفرق مقامات پر مذکور ہوں۔ اس کے بعد الحاکم نے کسی اور نسخہ سے مقابلہ کر کے ان سب مسائل کو یکجا کر دیا ہو۔ ہمارے نزدیک بات یوں ہی ہے الاصل کے نسخوں کے اختلاف سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں نسخوں میں بلحاظ مشمولات مجموعی حیثیت سے خاص فرق نہیں اور امام ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلی کی طرف صحت نسبت پر اس سے کچھ اثر نہیں پڑتا لہٰذا یہ روایت بہر حال صحیح و ثابت ہے۔

الجامع الصغیر:- یہ کتاب ان مسائل پر مشتمل ہے جو امام محمد نے ابو یوسف سے روایت کیے تھے، اس کا ہر باب ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔

" محمد عن یعقوب عن ابی حنیفۃ .... "

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ امام محمد نے امام ابو یوسف سے صرف یہی کتاب روایت کی ہے کتاب الجامع الصغیر کو امام محمد سے عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماعہ روایت کرتے ہیں۔ کتاب کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو امام محمد نے ان معلومات کو جمع کیا ہے مگر اس کی تبویب اور ترتیب انہوں نے از خود سرانجام نہیں دی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے مصری نسخہ کے مقدمہ میں جو کتاب الخراج کے حاشیہ پر چھپا ہے رقوم ہے

حمد و صلوٰۃ کے بعد محمد بن حسن نے فقہ میں یہ کتاب تالیف کی اور اس کا نام الجامع الصغیر رکھا یہ کتب فقہ کی چالیس کتابوں پر مشتمل ہے اور انہوں نے کسی کتاب کے ابواب قائم نہیں کیے جس طرح المبسوط کے ابواب قائم کیے ہیں۔

پھر ان کے بعد قاضی ابو طاہر دباس نے اسے مبوب اور مرتب کیا تاکہ متعلمین کے لئے

---

[1] المبسوط سرخسی ص ۱۲۸ ج ۳۰

اس کی حفظ و درست آسان ہو جائے۔ ابو طاہرؒ کے بعد ان کے شاگرد الفقیہ ابن عبداللہ بن محمود نے اس کا نسخہ تحریر کیا اور ۳۲۲ھ میں اپنے استاد کو پڑھ کر سنایا واللہ اعلم

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے جامع تو امام محمد ہی ہیں جسے انہوں نے اپنے شیخ ابو یوسف سے روایت کیا۔ لیکن اسے ترتیب نہیں دیا لہٰذا علامہ سرخسیؒ کے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ امام محمدؒ کی تالیف نہیں ہے

الجامع الکبیر تمام علماء اس بات پہ متفق ہیں کہ اس کتاب کو امام محمدؒ نے ابو یوسف سے روایت نہیں کیا۔ اگرچہ امام ابو یوسف اس کے مشمولات سے واقف تھے۔ اس میں کثرت ایسے مسائل مذکور ہیں جو امام محمد ابو یوسف سے لئے ہیں اور باقی مسائل وہ ہیں جو دوسرے علماء کی بیاضوں میں مدون تھے۔ یا امام محمدؒ نے دیگر فقہائے عراق سے اخذ کئے تھے

امام محمد نے الجامع الکبیر دو دفعہ تصنیف کی

پہلی مرتبہ ابو حفص الکبیر ابو سلیمان جوزجانی، ہشام بن عبیداللہ الرازی اور محمد بن سماعہ وغیرہ نے روایت کی، پھر نظر ثانی کر کے مزید ابواب و مسائل کا اضافہ کر دیا۔ اور بہت سے مقامات پہ اس کی عبارت میں ترمیم و اصلاح بھی کی، جس سے اس کے الفاظ میں حسن پیدا ہو گیا اور لحاظ سے جامع بن گئی۔ پھر دوسری مرتبہ ان کے اصحاب نے ان سے پھر اسے روایت کیا۔ بہت سے علماء نے اس کتاب کی شرحیں لکھی ہیں اور اس کے مسائل کی تشریح کی ہے۔ پھر ان کے اصول اور قیاسات بیان کئے ہیں۔

شارحین میں سے ابو حازم عبدالحمید بن عبدالعزیز، علی بن موسٰے القمی، احمد بن محمد الطحاوی

لے ابو طاہر دباسؒ الجامع الصغیر کے مرتب ہیں۔ انہوں نے اس کی تبویب کی کتاب الفوائد البہیہ فی التراجم الحنفیہ میں مرقوم ہے کہ حسن بن احمد زعفرانی بڑے ثقہ امام تھے جنھوں نے محمد بن حسن کی کتاب الجامع الصغیر کو مرتب کیا۔ اور جو مسائل امام محمدؒ نے ابو یوسف سے روایت کئے تھے ——— اور ان کی تبویب نہیں ہوئی تھی؟ ۔ ان کی تبویب کر دی۔ کتاب کے مطبوعہ مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دباس کی ترتیب ہے۔

زعفرانی کی ترتیب وہی ہوئی۔ کتاب الجامع الصغیر کی المظہر یزدی نے دو جلدوں میں ایک شرح لکھی ہے۔ اس کا نام التہذیب رکھا ہے اس کی ایک شرح ابوالقاسم یزدی نے بھی لکھی ہے۔

ابوالحق الکوفی ۔ ابو عمرو بن محمد الطبری ۔ ابوبکر الجصاص الرازی ۔ ابواللیث نصر بن محمد السمرقندی ۔ ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ جرجانی ۔ شمس الائمہ حلوانی ۔ شمس الائمہ سرخسی فخر الاسلام علی بزدوی ۔ ابو الیسر محمد بزدوی ۔ صدر الشہید حسام الدین عمر بن مازہ ۔ محمد بن احمد برہان علاؤ الدین محمد سمرقندی ۔ ابو حامد احمد عتابی ۔ قاضی خاں ۔ برہان الدین مرغینانی اور جمال الدین حصیری خاص طور پر قابل ذکر ہیں [1]

اس کتاب کے طابع و ناشر شرح حصیری کے مقدمہ میں لکھتے ہیں

"حصیری کبیر کی شرح التحریر چار جلدوں میں ہے ۔ میں نے پہلی اور چوتھی جلد کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر شرح بہت سے نقائص پر مشتمل ہے اور فروعات پر حاوی ہے بعض فروعات کو شارح نے " الاصل سے اخذ کیا ہے ۔ اور کچھ امام محمد کی دوسری تصانیف سے اور کچھ کرخی جصاص اور سرخسی کی شروح سے جن مقام پر وہ بعض شارحین ــــــ ابو حازم رازی ، جرجانی وغیرہ کے اعتراضات کا جواب دیتے ہیں وہاں الجصاص کی آراء پر خصوصیت سے تنقید کرتے ہیں ۔ علاوہ ازیں ہر باب کے شروع میں وہ اصول بیان کر دیتے ہیں جس پر امام محمد نے مسائل کی بنیاد رکھی ہے ۔ مثلاً وہ کہتے ہیں اس باب کا اصل یہ ہے اور اس پر فلاں اور فلاں مسائل مبنی ہیں ۔ شارح کے اس طرز بیان سے وجوہ تفریعات کے معلوم کرنے میں سہولت پیدا ہو گئی ہے [2]

الجامع الصغیر کی طرح یہ کتاب بھی استدلال فقہی سے خالی ہے ۔ نہ کتاب و سنت سے استدلال نیز وجوہ قیاس تفصیل کی بیان نہیں کی گئیں ہیں ۔ ہاں پڑھنے والا ہر باب کے مسائل میں قیاسات کی جھلک دیکھ سکتا ہے اور تتبع سے انکار استنباط کر سکتے ہیں ۔

---

[1] ملاحظہ ہو مقدمہ کتاب طبع مصر

[2] مقدمہ کتاب طبع مصر ص ۵

ان دونوں کتابوں میں احکام جہاد مذکور ہیں یعنی جہاد کس صورت
—— السیر الصغیر و السیر الکبیر: میں جائز ہے اور کس صورت میں ناجائز؟ پھر معاہدات وغیرہ کے احکام کا ذکر ہے کہ کن صورتوں میں معاہدہ کا نقض ہو سکتا ہے اور کون سے لوگ اماں دے سکتے ہیں۔ اس کے بعد غنائم، فدیہ، اور غلامی وغیرہ کے مسائل مرقوم ہیں۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے کامل طور پر سیر کی احکام مروی ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک کہا ہے کہ امام صاحبؒ نے از خود یہ احکام اپنے تلامذہ کو پڑھ کر سنائے۔

چنانچہ امام ابویوسفؒ نے امر و علی سیر الاوزاعی ہیں اور حسن بن زیاد لولوئیؒ اور محمد بن حسن شیبانی نے السیر الصغیر و الکبیر ہیں ان مسائل کو روایت کیا ہے۔ کتاب السیر الصغیر امام ابویوسفؒ سے روایت کی ہے اور جو کچھ اس میں مذکور ہے سب ابویوسف کی روایت ہے۔ الکبیر اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں ایک روایت بھی ابویوسف سے نہیں ہے۔

السیر الصغیر کے متعلق ابن عابدینؒ اس کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے علامہ سرخسیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ :—

"یہ کتاب امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے اس کی تصنیف کا سبب یہ تھا کہ جب کتاب السیر الصغیر عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعیؒ شامی نے ملاحظہ کی تو پوچھا کہ یہ کس کی تصنیف ہے انہیں بتایا گیا کہ یہ محمد عراقی کی ہے،

اس پر امام اوزاعیؒ نے کہا کہ اہل عراق کو سیر پر لکھنے کا کیا حق ہے؟ وہ سیر و مغازی کے مسائل کیا جانیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام مغازی کا رخ شام اور حجاز کی طرف تھا۔ عراق تو اب فتح ہوا ہے۔

یہ بات امام محمدؒ کو معلوم ہوئی تو انہیں غصہ آگیا اور یہ کتاب تصنیف کی۔ بعض لوگ بیان کرتے ہیں کہ اس کتاب کو دیکھ کر امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ اگر اس میں احادیث کا ذکر نہ ہوتا تو میں کہتا کہ یہ شخص علم وضع کرتا ہے سچ ہے : وفوق کل ذی علم علیم ؎۱

سرخسیؒ کے اس بیان سے جسے ابن عابدین نے نقل کیا ہے۔ دو باتیں ثابت

؎۱ رسالہ رسم المفتی ص ۱۹ و شرح السیر الکبیر ص ۴ طبع ہند

ہوتی ہیں۔

(الف) کتاب السیر الکبیر امام محمدؒ کی آخری تصنیف ہے۔

(ب) یہ کتاب انہوں نے امام اوزاعیؒ کے اعتراض پر برہم ہو کر لکھی۔ اور امام اوزاعیؒ نے السیر الکبیر کو ملاحظہ فرمایا۔ ہم ان دونوں باتوں پر اختصار کے ساتھ کچھ تنقید کرنا چاہتے ہیں۔

: (۱) پہلی بات بالکل صحیح ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں کے راوی ابوحفص نے اسے روایت نہیں کیا ہے، کیونکہ ابوحفص کے عراق چلے جانے کے بعد امام محمدؒ نے اسے تصنیف کیا تھا۔ اس کے راوی ابوسلیمان جوزجانی اور اسماعیل بن ثوابہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب اس زمانہ میں لکھی تھی جب امام محمدؒ اور ابویوسفؒ کے تعلقات خراب ہو چکے تھے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں ابویوسف کا ذکر نہیں کیا۔ اگر کہیں ان سے حدیث روایت بھی کی ہے تو بغیر نام لئے ذکر کر دیا ہے، مثلاً حدثنی ثقتہ اور اس سے مراد ابویوسفؒ ہیں۔

: (۲) سرخسیؒ کا یہ کہنا کہ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کی وجہ سے یہ کتاب تالیف کی گئی اور امام اوزاعیؒ نے اس کتاب کو ملاحظہ فرمایا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات تاریخی حقائق کے خلاف ہے امام اوزاعیؒ ۱۵۷ھ میں فوت ہو جاتے ہیں اور امام محمدؒ ۱۳۲ھ میں پیدا ہو کر ۱۸۹ھ میں فوت ہوتے ہیں تو اگر یہ کتاب امام محمدؒ کی آخری تصنیف تسلیم کی جائے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ زیادہ سے زیادہ انہوں نے پچیس سال کی عمر میں یہ کتاب لکھی کیونکہ امام محمدؒ کی ولادت اور امام اوزاعیؒ کی وفات میں پچیس سال کا فرق ہے پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام محمدؒ نے پچیس سال کی عمر میں آخری کتاب تصنیف کی بلکہ کہنا یہ چاہیئے کہ اس عمر میں انہوں نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا۔ اس روایت کو مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ امام محمدؒ نے بتیس سال کی عمر تک کوئی کتاب نہیں لکھی تھی۔ حالانکہ کتاب کے متن سے عیاں ہوتا ہے کہ امام ابویوسف کے ساتھ تعلقات خراب ہونے کے بعد انہوں نے یہ کتاب تصنیف کی تھی اور تعلقات کی یہ خرابی امام محمدؒ کی مرتبۂ شیخوخت کی پہنچنے کے بعد تھی اور وہ پچیس سال کی عمر نہیں ہو سکتی۔

کتاب الزیادات: جو کتابیں ظاہر الروایۃ کے نام سے مشہور ہیں ان میں یہ کتاب چھٹے نمبر پر آتی ہے اور پہلی کتابوں میں جو مسائل مذکور ہو چکے

ہیں ان سے زوائد پر یہ مشتمل ہیں بعض علماء اسے کتب ظاہر الروایت میں شمار نہیں کرتے کے نوادر کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں، لیکن علماء کی اکثریت اسے ظاہر الروایت میں ہی شمار کرتی ہے امام محمدؒ نے دو اور کتابیں لکھی ہیں، جو ظاہر الروایت کے مرتبہ کی ہیں، مگر علماءؒ نے ان کتابوں کا تذکرہ نہیں کیا۔

الرد علی اہل مدینہ: امام شافعیؒ نے اس کا کتاب الام میں ذکر کیا ہے، امام محمد نے بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اتفاق کیا ہے اور بعض میں اہل مدینہ سے یہ کتاب دو لحاظ سے بڑی گراں ہے۔ ایک یہ کہ روایت و سند کے لحاظ سے بالکل صحیح ہے۔ اور امام شافعیؒ کا الام میں اسے روایت کرنا بہترین شہادت ہے۔

دوسرے یہ کہ اس کتاب میں قیاس اور آثار و سنت سے استدلال کیا گیا ہے اور اگر اس کے ساتھ امام شافعیؒ کی تعلقات اور موازنہ کو ملا دیا جائے تو مجموعی حیثیت سے یہ کتاب فقہ کے تقابل مطالعہ کے نام سے موسوم ہو سکتی ہے۔

الآثار: جس میں اہل عراق کی احادیث اور آثار کو جمع کیا ہے۔ یہ کتاب بہت سی روایات میں کتاب الآثار ابو یوسف کے ساتھ ملتی جلتی ہے اور یہ دونوں کتابیں امام ابوحنیفہ کی مسانید میں شمار ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ دونوں کتابیں اس لئے بہت قیمتی ہیں کہ ان سے امام ابوحنیفہؒ کے علم حدیث کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ امام صاحب اپنے استدلال میں کسی حد تک احادیث و آثار پر اعتماد کرتے تھے اور انکے ہاں قبول روایت کے شروط کیا تھے۔

نیز ان دونوں کتابوں پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے کیونکہ ان میں وہ تمام قضایا اور فتاویٰ جمع کئے گئے ہیں جو نص سے ماخوذ ہیں اور امام ابوحنیفہؒ نے ان کی علل مستنبط کر کے قیاس سے کام لیا ہے اور پھر اصول و فروع کی ان پر بنیاد رکھ کر قواعد وضع کئے ہیں۔

کتب ظاہر الروایت: یہ کتابیں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی فقہ کا مرجع سمجھی جاتی ہیں۔ چند مسائل کے سوا جو کچھ بھی ان کتابوں میں مذکور ہے وہی حنفی مذہب ہے اور ان کے مقابلہ میں دوسری روایات غیر معتبر ا

سلہ اس زیادات کی شرح احمد بن محمد ابونصر عتابی متوفی ۵۸۲ھ نے کی ہے۔

اس لئے علماء نے ان کتابوں کی شرحیں لکھنے کا اہتمام کیا اور مسائل کی تخریج کے اصول بنائے اور ان پر تفریعات قائم کیں۔

چوتھی صدی کے اوائل میں ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد مروزی المعروف بحاکم شہید نے الکافی کے نام سے کتاب لکھی۔ جس نے ان کتب ستہ کے مسائل کو حذف کر کے جمع کر دیا۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے المبسوط کے نام سے الکافی کی شرح لکھی جس میں مسائل کے اصول و ادلہ اور وجوہ قیاس نہایت تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ چنانچہ علامہ طرطوسیؒ اسکے متعلق لکھتے ہیں:

"سرخسیؒ کی المبسوط کے مقابلہ میں کوئی دوسری کتاب معتبر نہیں ہے۔"

امام زفر بن ہذیل

امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد جلیل اور فقیہہ اعظم

ولادت اور تحصیل علم :- امام زفر صاحبین یعنی ابو یوسفؒ اور محمدؒ دونوں سے پرانے شاگرد ہیں۔ ۱۵۸ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں فوت ہوئے، ان کے والد عربی اور ماں فارسی تھیں۔ اس وجہ سے ان کے اندر ہر دو عناصر جمع ہو گئے تھے ان کے استدلال میں نہایت قوت پائی جاتی تھی۔ فقہ اہل الرائے امام ابو حنیفہؒ سے اخذ کی جو ماسوا پر غالب آگئی۔ قیاس میں امام صاحب کے حلقۂ تلامذہ میں داخل ہو گئے، چنانچہ بغدادی نے تاریخ میں حنفی ائمہ اربعہ کے مابین موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے :-

"مزنی بیان کرتے ہیں کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور ان سے اہل عراق کے متعلق سوال کیا اور پوچھا، امام ابو حنیفہؒ کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے؟
انہوں نے جواب دیا کہ وہ سب کے سردار تھے
پھر اس نے پوچھا کہ ابو یوسف؟
تو مزنی نے کہا ان سب میں حدیث کی زیادہ اتباع کرنے والے تھے،
پھر سائل نے پوچھا کہ امام محمد؟
مزنی نے کہا تفریعات کے قائم کرنے میں سب سے بڑھ کر تھے اس نے سوال کیا امام زفر؟

مزنی نے جواب دیا :۔ بہت بڑے ماہر قیاس تھے ؟

امام زفر نے نہ تو کوئی کتاب لکھی ہے اور نہ اپنے شیخ کی روایت میں حصہ لیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی موت کے آٹھ سال بعد وہ فوت ہو گئے اور روایت مذہب کا موقعہ نہ مل سکا اور صاحبین ان کے بعد تقریباً تیس سال تک زندہ رہے انہیں کتابت وتدوین و مراجعت و درس کا خوب موقعہ ملا

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے زبانی طور پر مذہب حنفی کی اشاعت میں کافی حصہ لیا تھا گو قلم سے کچھ زیادہ خدمت نہیں کر سکے امام ابوحنیفہ کی زندگی میں ہی بصرہ کے قاضی مقرر ہو گئے تھے چنانچہ حافظ ابن عبدالبر الانتقاء میں لکھتے ہیں۔

زفر جب بصرہ کے عہدہ قضا پر مامور ہوئے تو امام صاحب نے کہا

"تمہیں معلوم ہے کہ ہمارے اور اہل بصرہ کے مابین منافقت اور کشیدگی پائی جاتی ہے" میرا خیال ہے کہ تم ضرور اس کا شکار ہو گے ؟

چنانچہ جب بحیثیت قاضی کے بصرہ میں وارد ہوئے تو وہاں کے اہل علم ان کے گرد جمع ہو گئے اور فقہ میں آئے دن ان سے مناظرہ بازی شروع کر دی جب امام زفر دیکھتے کہ وہ ان کی بات سے متاثر ہو رہے ہیں تو کہتے کہ یہ میرا نہیں امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اس پر وہ کہتے کہ ابوحنیفہ اس قسم کی صحیح بات کہتے ہیں ؟

امام زفر جواب دیتے امام صاحب تو اس سے بہتر باتیں بیان کرتے ہیں اس طرح امام زفر جب علماء کو دیکھتے کہ ان کی بات قبول کر رہے ہیں تو امام صاحب کا حوالہ پیش کر دیتے حتیٰ کہ ان میں سے بہت سے علماء نے امام ابوحنیفہ کے متعلق اپنی رائے تبدیل کر لی اور نفرت کی بجائے محبت کی نظر سے دیکھنے لگے۔

امام ظفر فارغ ہو کر چلے تو ان کی جگہ ابو یوسف نے لے لی

فقہ ابو حنیفہ کے دوسرے ناقلین

حسن بن زیاد لولوی

علاوہ ازیں امام صاحب کے آراء کے ناقلین میں الحسن بن زیاد اللولوی (متوفی ۲۰۴ھ) ہیں۔

کہتے ہیں کہ یہ بھی امام صاحب کے تلمیذ اور ان کے اصحاب میں سے ہیں یہ روایت حدیث کے سلسلہ میں مشہور ہوئے۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے ابن جریج سے بارہ ہزار حدیثیں لکھی ہیں جو نہایت اہم ہیں اسی طرح آراء ابو حنیفہ کے بھی مشہور رواۃ میں ان کا شمار ہوتا ہے مگر بعض محدثین ان سے حدیث اخذ نہیں کرتے چنانچہ احمد بن عبد الحمید الحارثی ان کے متعلق کہتے ہیں :-

"الحسن بن زیاد نہایت خلیق آدمی تھے، محدثین نے ان پر جرح کی ہے اور حدیث میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے، محدثین کی طرح فقہا بھی ان کی روایت کو کتب ظاہر الروایہ کا درجہ نہیں دیتے۔"

ان سے محمد بن سماعہ اور محمد بن شجاع الثلجی، علی الرازی اور الخصاف کے والد عمر بن مہیر نے روایت کی اور بہت سے فقہاء نے ان کی فقہ کی تعریف کی ہے، چنانچہ یحییٰ بن آدم لکھتے ہیں :-

"میں نے الحسن بن زیاد سے زیادہ فقیہ کسی کو نہیں دیکھا۔"

سنہ ۱۹۴ھ میں کوفہ کے عہدۂ قضا پر متمکن ہوئے، مگر ان کے متعلق مشہور ہے کہ قضا میں اتنے بہتر نہیں تھے جس طرح علم فقہ کے ماہر تھے، یہی وجہ تھی کہ جلد ہی مستعفی ہو گئے۔ چنانچہ ابن الندیم الفہرست میں لکھتے ہیں:۔

امام طحاوی لکھتے ہیں کہ انھوں نے مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کیں:۔

۱۔ کتاب المجرد، جو امام صاحب سے روایت پر مشتمل ہے۔

۲۔ کتاب ادب القاضی۔

۳۔ کتاب الخصال،

۴۔ کتاب معانی الایمان۔

۵۔ کتاب النفقات۔

۶۔ کتاب الخراج۔

۷۔ کتاب الفرائض۔

۸۔ کتاب الوصایا۔

الفوائد البہیہ میں مذکور ہے کہ انھوں نے ایک کتاب الامالی کے نام سے تصنیف کی ہے۔

یہاں تک جن ناقلین کا ہم نے ذکر کیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو امام صاحب کے شاگرد تھے اور انہوں نے امام صاحب سے اخذ و استفادہ کیا تھا اب ہم اس ضمن میں لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے امام صاحب کے اصحاب یا ان کے دور کے بعد کے فقہا سے استفادہ کیا لیکن امام صاحب کی فقہ کی روایت کی تدوین میں شہرت حاصل کی اور اخلاف تک اس ورثے کو منتقل کیا۔

عیسیٰ بن ابان

ان لوگوں میں عیسیٰ بن ابان ہیں جنہوں نے امام محمد سے فقہ حاصل کی اور بصرہ کے عہدۂ قضا پر متمکن ہوئے یہ پہلے پہل امام محمد کی مجلس سے کنارہ کش رہتے تھے، امام صاحب کے تلامذہ کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ یہ لوگ حدیث کے خلاف جاتے ہیں حتیٰ کہ محمد بن سماعہ انہیں زبردستی امام محمد کی مجلس میں لے آئے۔

پہلی ہی مجلس میں امام محمد نے ان سے پوچھا کہ ہم کس بات میں حدیث کی خلاف ورزی کرتے ہیں؟ تو انھوں نے حدیث کے پچیس ابواب سے متعلق سوال کیا۔

امام محمد نے جوابات دیئے اور شواہد و دلائل پیش کئے، اس کے بعد عیسیٰ محمد بن الحسن کے ہو کر رہ گئے۔

چنانچہ ابن الندیم الفہرست میں لکھتے ہیں:۔

عیسیٰ بن ابان نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کیں: کتاب الحج، کتاب خبر الواحد، کتاب الجامع، کتاب اثبات القیاس، کتاب اجتہاد الرائے،

یہ ۲۲۱ھ میں فوت ہوئے۔

محمد بن سماعہ

یہ امام محمد اور حسن بن زیاد کے تلمیذ تھے انھوں نے کتب النوادر کو ابو یوسف اور محمد سے روایت کیا ہے ۱۹۲ھ میں مامون کے حکم سے عہدہ قضا پر متمکن ہوئے اور آخرکار ضعف بصارت کے سبب اس سے مستعفی ہو گئے کتاب ادب القاضی، کتاب المحاضر السجلات اور النوادر ان کی تصنیفات ہیں۔

۲۳۳ھ میں فوت ہوئے۔

ہلال بن یحییٰ الرائی البصری

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ یوسف بن خالد السمتی البصری کے شاگرد تھے جو امام صاحب کے تلامذہ میں سے تھے۔

جب امام یوسف بصرہ روانہ ہوئے تو امام صاحب نے انہیں فراموش نہ ہونے والی نصیحتیں کیں چنانچہ ہلال نے اپنے استاذ یوسف کے حالات زندگی قلمبند کئے ہیں۔

یوسف کے علاوہ ہلال، امام ابو یوسف اور زفر کے بھی شاگرد تھے،

یہ ان دو شخصیتوں میں سے ایک ہیں جنہوں نے وقف اور فروع کے احکام کے سلسلہ میں عراقی فقہ کی نقل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے، ان کی کتاب ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے

ابن الندیم نے کتاب الوقف کو ان کی کتابوں کے ضمن میں بیان نہیں کیا ہے بلکہ صرف تفسیر الشروط اور کتاب الحدود کا ذکر کیا ہے۔

۲۴۵ھ میں فوت ہوئے۔

احمد بن عمر بن مہر الخصاف

یہ ۲۶۱ھ میں فوت ہوئے فقہ حنفی اپنے والد الحسن بن زیاد سے حاصل کی یہ مذہب حنفی کے رمز شناس تھے۔ شمس الآئمہ الحلوانی لکھتے ہیں:۔

الخصاف بہت بڑے عالم تھے، یہ ان لوگوں سے تھے جن کی اقتدا کی جا سکتی ہے کتاب الاوقاف ان کی تصنیف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے مسلک پر یہ کتاب مرجع ثانی کی حیثیت رکھتی ہے پہلا درجہ ہلال کی کتاب کا ہے اور یہ دوسرے درجہ پر شمار ہوتی ہے اس کے علاوہ انھوں نے کتاب الحیل، کتاب الوصایا، کتاب الشروط الکبیر، کتاب الشروط الصغیر، کتاب الخوارج للتعدی، کتاب اقرار الورثہ، کتاب العقصر واحکامہ اور کتاب السیر الکبیر تصنیف کی ہے۔

احمد بن سلامہ ابو جعفر طحاوی

پہلے پہل انہوں نے ماموں اسماعیل بن یحییٰ المزنی امام شافعی کے شاگرد سے فقہ حاصل کرنا شروع کی مگر ساتھ ہی فقہ عراق کا کافی مطالعہ رکھتے حتیٰ کہ آخر میں اسی کی جانب متوجہ ہو گئے۔

عراقی فقہ انہوں نے ابو حازم عبدالحمید قاضی القضاۃ شامی سے حاصل کی جو عیسیٰ بن ابان تلمیذ امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی نے فقہ شافعی اور فقہ عراقی دونوں کا علم حاصل کیا تھا۔ انہوں نے فقہ شافعی میں آزادانہ تنقید کی روح پیدا کی۔ چنانچہ فقہا کے لئے ان کی درامت بلند پایہ ناقد کا درجہ رکھتی ہے۔ آخر کار انہوں نے حنفی فقہ پر توجہ مرکوز کی اس لئے حنفی فقہ کے مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں:۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی ان کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"طحاوی کی المختصر ان کے مجتہد ہونے کی دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہب حنفی کے مقلد محض نہ تھے کیونکہ انہوں نے بہت سے مسائل میں دلائل کی بنا پر امام صاحب سے اختلاف کیا ہے۔"

بہت سے علمائے مصر سے حدیث سنی، اس وجہ سے بیک وقت فقیہ اور

محدث ہیں گئے ۔ حنفی مذہب میں ان کی کتابیں درمیانی حلقہ کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ جن ہیں متقدمین کے علم کو جمع کرکے متاخرین کی طرف منتقل کر دیا ہے ، ان کی تصنیفات میں سے احکام القرآن ، کتاب معانی الآثار ، مشکل الآثار ، المختصر ، شرح الجامع الصغیر ، شرح الجامع الکبیر ، کتاب الشروط الکبیر و الصغیر والاوسط ، المحاضرات والسجلات ، الوصایا والفرائض ، حکم اراضی مکہ ، قسم الفیئ والغنائم وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ۳۲۱ھ میں وفات پائی ۔

کتبِ فقہ حنفی کے مراتب

خصوصیات اور امتیازات

مندرجہ بالا تفصیلات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ قوت روایت کے لحاظ سے فقہ حنفی میں تمام کتابیں ایک ہی مرتبہ کی نہیں ہیں اگر متقدمین کی کتب روایت کے ساتھ متاخرین کے فتاوی، تخریجات کو شامل کر دیا جائے تو اس مذہب کی کتابوں کو تین مراتب پر تقسیم کیا جا سکتا ہے:۔

(۱) الاصول۔ ان کتابوں کو کتب ظاہر الروایۃ کہا جاتا ہے۔ یہ کتابیں امام ابوحنیفہ، ابویوسف اور امام محمد کے ان اقوال پر مشتمل ہیں۔ جنہیں امام محمد نے اپنی چھ کتابوں میں جمع کر دیا ہے۔

(۲) النوادر۔ یہ کتابیں بھی اصحاب مذہب سے مروی ہیں لیکن ان کا درجہ کتب ستہ کے بعد ہے۔ یہ یا تو امام محمد کی تصنیفات ہیں جیسے الکیسانیات، الہارونیات، الجرجانیات، الرقیات وغیرہ اور یا حسن بن زیاد وغیرہ کی مؤلفات ہیں۔ چنانچہ ابن عابدین لکھتے ہیں:۔

"منجملہ ان کتابوں کے الامالی لابی یوسف ہے"

اور پھر کتاب الامالی کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"لفظ الاَمَالی اِملاءٌ کی جمع ہے اور املاء کا طریقہ یہ تھا کہ مجتہد کے گرد تلامذہ قلم دوات اور کاغذ لے کر بیٹھ جاتے تھے وہ اپنی معلومات قلمبند کرتا جاتا تھا اور آخر وہ ایک کتاب بن جاتی تھی اس کتاب کو الاملاء کہا جاتا ہے جس کی جمع الامالی ہے۔ فقہاء محدثین اور علماء عربیہ سب املاء کراتے تھے مگر اب علما و علماء کے ختم ہونے کی وجہ سے ان کے آثار سے بھی ہم محروم ہیں[1]۔ کتابوں کی یہ قسم پہلی قسم سے کم مرتبہ سمجھی جاتی ہے۔

---

[1] رسم المفتی صـ۱۷

یہی وجہ ہے کہ جب اصول اور نوادر میں تعارض ہو تو اصول کی روایت کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مذہب کی اصل اور سند کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔

(۳) الفتاویٰ والواقعات: ان سے مراد وہ مسائل ہیں جو متأخرین ہیں سے ائمہ مجتہدین نے ایسے مسائل کے سلسلہ میں مستنبط کیے جن کی نظیر متقدمین کے ہاں نہیں تھی۔ اس گروہ میں امام ابویوسف اور محمد کے تلامذہ اور ان کے مابعد کے علماء شامل ہیں، جن کے حالات طبقات کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ ابن عابدین نے ان میں سے بعض رجال کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> امام ابویوسف اور امام محمد کے اصحاب میں سے، عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن سماعۃ، ابوسلیمان الجوزجانی اور ابوحفص البخاری ہیں اور ان کے بعد محمد بن سلمہ، محمد بن مقاتل، نصیر بن یحییٰ، ابوالنصر القاسم بن سلام ہیں۔ بعض اوقات یہ لوگ دلائل کے پیش نظر اصحاب مذہب سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں ان کے فتاویٰ میں سے سب سے پہلے فقیہ ابواللیث سمرقندی نے اپنی کتاب النوازل جمع کی پھر ان کے بعد مشائخ نے دوسری کتابیں جمع کیں ان میں مجموع النوازل والواقعات ناطفی، الواقعات صدر شہید خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے بعد بعض متأخرین نے مسائل مخلوط کر کے قلمبند کیے جیسے فتاویٰ قاضی خاں اور رضی الدین السرخسی کی المحیط ہے۔"

چنانچہ انہوں نے پہلے مسائل الاصول کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد النوادر بیان کیے ہیں جو بہت ہی بہتر طریقہ ہے۔

بلاشبہ واقعات و فتاویٰ کے مسائل اصول و نوادر سے کم مرتبہ ہیں کیونکہ اصول و نوادر میں اصحاب مذہب کے اقوال مذکور ہیں گو بلحاظ روایت کے ان میں تفاوت ہے مگر فتاویٰ اور واقعات تو محض ان کے اقوال کی تخریجات ہیں جو کبھی ان کی روایت کے خلاف بھی ہوتے ہیں جنہیں متأخرین کے اجتہاد کی حیثیت سے تو قبول کیا جا سکتا ہے مگر امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے اقوال کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جا سکتا اور نہ متقدمین میں سے کسی کی طرف انہیں منسوب کیا جا سکتا ہے۔

ان اقسام ثلاثہ کے مجموعہ سے حنفی مذہب کا ڈھانچہ تیار ہوتا ہے۔ ان کتابوں میں جو مسائل

بلا اختلاف مذکور ہیں ان پر ابوحنیفہ اور صاحبین کا اتفاق تصور کیا جاتا ہے اور جن میں اختلاف مذکور ہے وہ مختلف فیہ سمجھے جائیں گے۔

کتب ظاہر الروایۃ میں ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف مذکور ہے اور بعض مقامات پر امام زفر کا اختلاف بھی ہے۔

(كيف يقدر ابو حنيفة ان يخطى ومعه مثل ابي يوسف وزفر ومحمد في قياسهم واجتهادهم ومثل يحيى بن ابي زائدة وحفص بن غياث وحبان ومندل ابنا علي في حفظهم للحديث ومعرفتهم به والقاسم بن معن يعني ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه في معرفته باللغة والعربية وداود بن نصير الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما

ص ٣٣ ج ١ جامع المسانيد

وکیع بن جراح لوگوں سے یہ کہا کرتے تھے امام ابوحنیفہ کے کام میں غلطی کیسے باقی رہ سکتی ہے جب واقعہ یہ تھا کہ ان کے ساتھ ابو یوسف زفر محمد جیسے لوگ قیاس و اجتہاد میں امداد دینے والے موجود تھے اور حدیث کے باب میں یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ حفص بن غیاث حبان و مندل (علی کے بیٹے) جیسے ماہرین حدیث ان کی مجلس میں شریک تھے اور لغت و عربیت کے ماہرین میں قاسم بن معن یعنی عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود کے صاحبزادے جیسے حضرات شریک تھے اور داؤد بن نصیر طائی فضیل بن عیاض جیسے لوگ تقویٰ و طہارت و زہد اور پرہیزگاری رکھنے والے موجود تھے۔)

فقہ ابو حنیفہ

مرتبہ، مقام، عظمت

اب ہم ان اصولوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جن پر امام صاحب نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی جو ان کی فقہ کا سرچشمہ ہے۔

مگر اس سے پہلے ایک مبحث کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جسے بعض مؤلفین نے ذکر کیا ہے اور وہ "امام صاحب سے پہلے لوگوں کی نظر میں امام صاحب کی فقہ کا مرتبہ ہے"۔

یعنی کیا امام صاحب اپنے پیش رو فقہاء میں کسی کے مذہب کے متبع تھے اور انھوں نے کوئی جدت پیدا نہیں کی؟ یا انھوں نے عراق میں جو تحریک فقہی پیدا ہو چکی تھی اس کی تکمیل کے فرائض سرانجام دیتے اور اس دور کو ختم کر دیا؟ اور یا یہ کہ انھوں نے متقدمین میں سے کسی کی اتباع نہیں کی اور ایک جدید مسلک اجتہاد کے بانی بنے؟

ان تینوں صورتوں میں امام صاحب کو کس زمرہ میں داخل کیا جا سکتا ہے؟ ان کے حامی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے تفکیر فقہی کی جدید اساس قائم کی تھی اور متقدمین میں سے کسی کے متبع نہیں تھے گو ان کے مذہب کی بنیاد کتاب و سنت اور صحابہ کرام کے آثار صحیحہ پر ہے مگر اس مذہب سے اکثر نسبت رکھنے والے علماء اس ادعاء کو صحیح نہیں مانتے ہیں۔

ان کے مقابلہ میں ایک دوسرا گروہ ہے کہ شدت تعصب میں آ کر یہ دعوے کرتا ہے کہ امام صاحب نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی صرف تخریج و تفریع کو ترقی دی ہے، ورنہ طریقۂ اجتہاد میں وہ سراسر ابراہیم نخعی کے متبع تھے انہی لوگوں میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی ہیں چنانچہ

وہ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں :-

"امام صاحب (ابوحنیفہ رح) ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے مسلک کے پابند تھے اس سے شاذ و نادر تجاوز کرتے تھے، وہ تخریج مذہب میں عظمت شان کے مالک تھے اور وجوہ تخریجات پر ان کی گہری نظر تھی خرد رع پہ پوری توجہ کرتے تھے، اگر تم ہمارے قول کی صداقت جاننا چاہتے ہو تو کتاب الآثار امام محمد، جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی شیبہ سے ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے اقوال کو جمع کرو پھر امام صاحب کے مسلک سے اس کا مقابلہ کرو، تو معلوم ہوگا کہ سوا چند مواقع کے انھوں نے ان کے مسلک سے انحراف نہیں کیا اور چند مواقع میں علماء کوفہ کے مسلک سے باہر قدم نہیں رکھا۔" ؎

شاہ صاحب کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب نے فقہ میں کسی جدید طرز فکر کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ وہ کلی طور پر ابراہیم نخعی اور ان کے اقران کے تابع تھے اور ان کے آراء سے خروج نہیں کرتے تھے، بجز اس صورت کے کہ ان کا اجتہاد موجود نہ ہو، اور اس حد سے باہر قدم نکالتے تھے تو علماء کوفی کے اقوال پر اکتفا کرتے تھے، یا ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے اقوال پر تفریع و تخریج کرتے تھے۔

؎ لیکن امام صاحب کے بارے میں یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ کسی مقلد یا متبع محض تھے اور صاحب مذہب مجتہد نہیں تھے۔ اگر امام صاحب ایسے ہی ہوتے تو انھیں وہ مقام نہ حاصل ہوتا جو پشتہا پشت سے چلا آرہا ہے۔ شاہ ولی اللہ کا یہ دعویٰ، کتب ظاہر الروایۃ سے خود بخود رد ہو جاتا ہے۔ ان کتابوں میں جو کچھ ہے وہ مذہب ابوحنیفہ ہے۔ ان کتابوں کا معمولی حصہ بھی نخعی کے طریق پر نہیں ہے۔ البتہ عطاء اور ابن عباس کے طریق پر کچھ حصہ ضرور ہے ۔

ابو یوسف کی کتاب الآثار اٹھا کر دیکھیے، وہ حدیث جس میں طواف زیارت سے پہلے جماع کا ذکر ہے یوں شروع ہوتی ہے :

"حدثنا یوسف عن ابیہ عن ابی حنیفہ، عن عطاء عن ابن عباس ...

اس حدیث میں جس مسلک کی روایت ہے وہ ابراہیم نخعی کی روایت سے بالکل جدا ہے۔ امام صاحب نے ابن عباس کا مسلک اختیار کیا ہے جسے عطاء نے روایت کیا ہے یعنی جماع بعد وقوف

ؔ حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۵ ج ۱

سے بیع فاسد نہیں ہوتا، یہ مسلک نخعی اور فقہائے کوفہ دونوں کے خلاف ہے، پھر یہ دعویٰ کیسے صحیح
کیا جا سکتا ہے کہ امام صاحب ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے مقلد محض تھے؟ ـــ اس طرح کی
بہت سی مثالیں آثار ابو یوسف میں مل سکتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نے فقہ کو بہت کچھ دیا انھوں نے جو کچھ پایا اسی پر اکتفا
نہیں کیا، بلکہ اپنا راستہ خود پیدا کیا۔ وہ اس راستے پر ضرور چلے جس پر کسی دوسرے نے رہروی کا
آغاز کیا تھا، لیکن منزل تک وہی پہنچے۔ ہمیں تعصب سے کوئی سروکار نہیں۔ ہم مانتے ہیں امام صاحب
نخعی کی فکر سے متاثر تھے لیکن اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ صرف انہی تک محدود تھے۔ وہ خود
مجتہد تھے اور اسی طرح اجتہاد کرتے تھے جس طرح ابراہیم نخعی۔

ابراہیم اگرچہ عراق میں فقہائے رائے کے شیخ تھے اور امام تھے، لیکن وہ اس وقت تک
فتویٰ نہیں دیتے تھے جب تک استفتا نہ آئے۔ وہ سوال سے پہلے کوئی بات نہیں کہتے تھے۔

ابراہیم نخعی کی عظمت و جلالت ایک حقیقت ہے۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ شروع شروع میں
امام صاحب انہی کی ڈگر پر چلے، لیکن پھر اپنی مستقل فقہ کی تدوین کی۔ ابراہیم نخعی اور امام صاحب
دونوں مراسیل سے حجت لاتے تھے اور انھیں قبول کرتے تھے لیکن اس اتفاق مسلک کے باوجود
دو نہایت نمایاں اختلافات بھی تھے دونوں میں:

(۱) امام صاحب فقہ مکہ و مدینہ سے زیادہ سے زیادہ اخذ کرتے تھے، اسی طرح مسند احادیث
اور آثار سے بھی، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ رسول اللہؐ سے تحدیث کے قائل تھے۔

(۲) امام صاحب تفریع اور فرضی مسائل پر بھی زیادہ سے زیادہ متوجہ رہتے تھے۔ صرف
اس پر اقتصار نہیں کرتے تھے کہ کچھ پوچھا جائے، تب جواب دیں، بلکہ غیر واقع مسائل کو بھی فرض
کرکے حکم لگاتے تھے، اور اپنے مسائل کی وضاحت کرتے تھے۔ ابراہیم نخعی کی طرح صرف اسی پر
اکتفا نہیں کرتے تھے کہ جو پوچھا جائے اسی کا جواب دے دیں۔

اس اعتبار سے امام صاحب کا ایک خاص مقام ہے جس پر ہمیں گفتگو کرنا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور فقہ تقدیری

وہ مسائل جو وقوع نہیں ہوئے لیکن فرض کیے گئے

فقہ تقدیری کسے کہتے ہیں؟

فقہ تقدیری سے مراد ان فقہی مسائل کا فتویٰ ہے جو فرضی طور پر تصوّر کر لیے گئے، لیکن درحقیقت واقع نہیں ہوئے۔ فقہائے قیاس و رائے کے ہاں یہ نوع فقہ بہ کثرت ملتی ہے۔ اس لیے کہ یہ لوگ جب ان احکام شارعہ کا استخراج علل، کتاب و سنت سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو انہیں درپیش آتے ہیں تو اس سلسلہ میں یہ وقائع فرض کرنے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں تاکہ جو علل احکام انھوں نے برآمد کیے ہیں ان کی روشنی میں دوسرے متوقع مسائل کا حل بھی بہ آسانی کر سکیں۔ اس باب میں امام صاحب پیش پیش ہیں، کیونکہ قیاس سے کام لینے میں بھی پیش پیش تھے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ساٹھ ہزار فرضی مسئلے وضع کیے تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس طرح کے تین لاکھ مسئلے وضع کیے تھے۔ پہلی تعداد ظاہر ہے مبالغہ سے خالی نہیں اور دوسری تعداد تو اس قابل بھی نہیں کہ اس پر غور کیا جا سکے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے کہ جب قتادہ کوفہ آئے تو امام صاحب ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا۔

" اے ابوالخطاب، آپ ایسے شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو سالہا سال تک لاپتہ رہا، اس کی بیوی نے خیال کیا کہ وہ وفات پا گیا۔ چنانچہ کسی دوسرے مرد سے شادی کر لی۔ اتنے میں پہلا شوہر واپس آ گیا، بتائیے اب کیا ہوگا؟"

قتادہ نے پوچھا، کیا ایسا واقعہ پیش آیا ہے؟

امام صاحب نے جواب دیا "نہیں پیش تو نہیں آیا۔"
قتادہ کہنے لگے "پھر ایسی بات کیوں پوچھتے ہو جو سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی؟"
امام صاحب نے جواب دیا "ہم نزولِ بلا سے پہلے اس کے دفاع کی تیاری کرتے ہیں، پھر اگر وہ واقع ہو جاتی ہے، تو بہ آسانی اس سے عہدہ برآ ہو جاتے ہیں"[1]
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسائل کے فرض و تقدیر کے سلسلہ میں امام صاحب کی روش کیا تھی؟ اور یہ روش نتیجہ تھی فہم نصوص میں عمق فکر کا،

کیا امام صاحب فقہ تقدیری کے موجد تھے؟: الحجوی نے دعویٰ کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ ہی فقہ تقدیری کے موجد ہیں، وہ کہتے ہیں:-

"عہد نبوی میں فقہ نام تھا اس تصریحی حکم کا جو دراصل واقع ہو چکا ہو، بعدازاں صحابہ اور کبار و صغار تابعین نے بھی انہی مسائل پر اپنے احکام کی بنیاد رکھی جو واقع ہو چکے ہوں۔ ان احکام کو بھی پیش نظر رکھا جو ان سے پہلے کے زمانہ میں لگائے جا چکے تھے۔ اس طرح فقہ میں نمو پیدا ہوا اور اس کے فروع میں اضافہ ہوا۔ لیکن ابوحنیفہ نے فرض مسائل، تقدیر و فروع اور فرض احکام میں انفرادی حیثیت حاصل کر لی وہ کبھی قیاس سے کام لیتے تھے، کبھی عموم میں افتراض و اندراج سے، اس طرح فقہ کو زیادہ پھلنے پھولنے اور باعظمت مقام حاصل کرنے کا موقع ملا"[2]

یہ حجوی کا دعویٰ ہے، لیکن ہمارے خیال میں امام صاحب فقہ تقدیری کے موجد نہیں ہیں، بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ امام صاحب سے پہلے بھی یہ فقہ موجود تھی۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ امام صاحب نے اسے فروغ دیا۔ اور تفریع و قیاس سے کام لے کر درجۂ کمال تک پہنچا دیا۔ یہ بات کہ فقہ تقدیری امام صاحب سے پہلے بھی موجود تھی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شعبی اپنے دراسات میں ان فقہا کے شاکی رہا کرتے تھے جو کہا کرتے تھے۔
"کیا تم نے دیکھا ہے (یعنی جانتے ہو) اگر مسئلہ یوں ہو تو فتویٰ کس طرح دیا جائے گا؟" ظاہر ہے یہ تقدیر اور فرض کی صورت ہے۔ ایسے لوگوں کو شعبی "الرایتین" کہا کرتے تھے چنانچہ

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۸
[2] الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۱۲۷

شاطبی کی موافقات میں ہے کہ شعبی نے اپنے بعض شاگردوں کو نصیحت کی تھی:۔

"مجھ سے تین باتیں یاد کر لو۔

(۱) کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو جواب دے دو، فرضی مسئلے کے چکر میں نہ پڑو۔

(۲) کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو قیاس سے کام نہ لو، اس طرح تم حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر ڈالو گے،

(۳) کوئی مسئلہ پوچھا جائے جس کا تمہیں علم نہ ہو تو صاف کہہ دو میں نہیں جانتا۔"

شعبی کی جب وفات ہوئی تو امام صاحب ابھی پختگی کی منزل تک نہیں پہنچے تھے، کیونکہ ابھی تک وہ حماد کے حلقۂ درس میں تلمیذ کی حیثیت سے شریک ہو رہے تھے، شعبی کی وفات ۱۰۹ھ میں ہوئی۔ اس زمانے میں فقہ تقدیری کا کوفہ میں رواج ہو چکا تھا، لہٰذا امام صاحب کو اس کا موجد بنانا ایک بے اصل سی بات ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے شعور و بلوغ کی منزل میں پہنچ کر اسے موجود پایا اور اسے ترقی دی۔ اور اس میں اضافے کیے۔

دوسرے فقہا بھی فقہ تقدیری سے کام لیتے تھے: امام صاحب کے بعد فقہا نے مسلک فرض و تقدیر کو باقاعدہ اختیار کر لیا اگرچہ اس کی مقداریں باہم مختلف رہے۔ چنانچہ لیث اور شافعی اور بعض دوسرے فقہا بھی کبھی مسائل کو فرض کر کے فتویٰ دیا کرتے تھے، اس طرح امام صاحب کی حد تعبیر تک فقہ و استنباط قبل از وقوع، واقعات و نوازل کی معرفت احکام، حوادث کے نزول سے قبل ان کے مقابلہ کی استعداد کے فروغ و نمو میں بہت مدد ملی۔

مگر با ایں ہمہ کہ اکثر آئمہ مجتہدین فقہ تقدیری کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ علماء کے مابین اس کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ مابہ النزاع رہا، ابن قیم کہتے ہیں:۔

"اگر مسئلہ مفروضہ کتاب و سنت یا اثر صحابہ کی کسی نص پر مبنی ہے تو اس پر گفتگو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ بعید از وقوع یا اس کا وقوع متعذر ہے تو اس پر بحث و خوض مناسب نہیں۔"

سچی بات تو یہ ہے کہ مسائل غیر واقعی کا واقع ہونا ہمیشہ ممکن ہے۔ لہٰذا ان سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ لیکن کہنا چاہیے۔ یہ علم کی روح اور اس کا لب لباب ہے۔ اس باب میں اگر فقہائے رائے نے سبقت کی تو یہ فضل کی طرف سبقت تھی۔ ایک ایسے امر کی طرف سبقت تھی جس پر خیر کثیر

اور نفع عمیم مرتب ہو سکا۔

محال اور ناممکن الوقوع واقعات نہ فرض کرنے چاہئیں:

لیکن تیسری صدی کے بعد جو فقہا آئے انھوں نے ایسے مسائل فرض کرنا شروع کر دیئے جو نہ صرف واقع نہیں ہوئے تھے بلکہ ان کے وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا، جو اپنے وجود کے اعتبار سے یکسر خارج از عقل تھے۔ چنانچہ فقہاء و دانشوروں نے اس روش کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا، بعض نے تو مسائل فرض کرنے اور ان کے لیے احکام مستنبط کرنے کو حرام بتایا اور اسے دنیا میں ایک امر مکروہ قرار دیا۔

میرے خیال میں فقہ کے نمو کے لیے مسائل کا فرض کرنا اور اس سلسلے میں استنباط، قواعد اور وضع اصول ضروری اور لابدی امر ہے، لیکن یہ سب کچھ ممکن اور قریب الوقوع مسائل میں ہونا چاہیے، نہ کہ محال اور ناممکن معاملات میں۔

ف شرح مسلم میں مذکور ہے۔

"فقہا ایسے مسائل فرض کرنے لگے جن کا وقوع قطعاً محال اور ناممکن تھا۔ مثلاً اگر کوئی خنثیٰ بذاتِ خود وطی کرے اور اس کے بعد بچہ جنے تو اس بچہ کو باپ کی وراثت ملے گی یا ماں کی؟ یا دونوں کی؟ ......

چنانچہ مازری کہتے ہیں کہ فقہ کی شان یہ نہیں ہے کہ خارق عادات مسائل اور واقعات فرض کر لیے جائیں۔

اصول فقہ امام ابوحنیفہ

آیا یہ اصول خود امام صاحب نے وضع کیے یا فقہا نے

امام ابوحنیفہ نے تفریع مسائل میں بکثرت سے کام لیا، یہاں تک کہ یہ کثرت تفریع ان مسائل پر بھی حاوی ہوگئی جو سرے سے واقع نہیں ہوئے تھے، ممکن الوقوع مسائل کے بھی مخارج اور احکام وہ بیان کرتے، امام محمد کی کتابیں زیادہ تر انہی فروع پر مشتمل ہیں جو امام صاحب سے منقول ہیں، ان کتابوں میں ان تفریعات پر غور کیا گیا ہے اور ان کے اسرار و انکشاف کیے گئے ہیں، انھیں تفصیلات محکمہ سے مربوط کیا گیا ہے، پس ضروری تھا کہ یہ چیزیں، ایک اصول پر قائم ہوتیں، ضروری تھا کہ ضروری قواعد استنباط پر مبنی ہوتیں، تاریخ فقہ سے ہمیں کوئی ایسی تفصیل نہیں ملی جو سند متصل کے ساتھ ان قواعد مفصلہ کو امام ابوحنیفہ تک پہنچاتی ہو، لیکن یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام صاحب کے سامنے کچھ ایسے قواعد معتبرہ تھے جن کی بنیاد پر وہ تفریع کرتے تھے اور جن کی روشنی میں استخراج سے کام لیتے تھے۔

متاخرین کی کتابوں میں ہمیں ایسے مفصل اصول ملتے ہیں جنھیں وہ مذہب حنفی کا اصول استنباط قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ ائمہ فقہ حنفی کے باہمی اختلافات کا بھی تذکرہ کرتے ہیں اور اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ:

"یہ اصل امام ابوحنیفہ کی رائے پر مبنی ہے۔"

"یہ اصل صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے پر مبنی ہے۔"

"اس اصل میں سب متفق ہیں۔"

لیکن شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھا ہے:-

"اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین بناء اختلاف وہ اصول ہیں جو کتاب البزدوری وغیرہ میں درج ہیں حالانکہ ان میں سے اکثر ان کے اقوال نہیں ہیں۔ مثلاً خاص، خود اپنا بیان ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں ہوتا، یا زیادت کے معنی نسخ کے ہیں اور یہ کہ عام اسی طرح قطعی ہوتا ہے جیسے خاص، اور یہ کہ کثرت رواۃ کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے، نیز یہ کہ کوئی ایسی حدیث، جو غیر فقیہانہ ہو، اور جس سے رائے کا دروازہ بند ہو جاتا ہو، واجب العمل نہیں ہے، یا یہ کہ ازروئے اصل شرط اور وصف کا کوئی اعتبار نہیں، یا یہ کہ موجب امر کا مطلب وجوب ہے، یہ اور اس طرح کے دوسرے اصولوں کی نسبت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کی طرف درست نہیں ہے۔"

تقریباً یہی بات شاہ صاحب نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں بھی دہرائی ہے اور زور دیا ہے کہ راوی غیر فقیہہ کی حدیث ترک کرنے کے سلسلے میں جب وہ مخالف قیاس ہو، یا اس سے رائے کا دروازہ بند ہو جاتا ہو، امام صاحب اور صاحبین سے کوئی بات منقول نہیں ہے، فرماتے ہیں:

"یہ بات کہ کوئی ایسی حدیث جو گو ضبط و عدالت کے اعتبار سے مشہور ہو، لیکن فقہی اعتبار سے اس کی رو سے انسداد باب رائے، لازم آتا ہو، جیسے حدیث مصراۃ، تو وہ واجب العمل نہیں ہے، عیسیٰ بن ابان کا یہی مذہب ہے، اکثر متاخرین اسی پر عامل ہیں۔

کرخی اور ان کی متابعت میں ایک بڑا گروہ علماء اس طرف گیا ہے کہ قیاس پر حدیث کا تقدم راوی کے فقیہہ ہونے سے مشروط نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں اپنے اکابر سے اس طرح کا کوئی قول نہیں پہنچا ہے، بلکہ ان سے منقول یہ ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ وہ روزہ دار کے معاملہ میں حدیث ابوہریرہ پر عمل کرتے ہیں۔ اگر بھول چوک سے وہ کچھ کھا پی لے؟ حالانکہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے، یہاں تک کہ خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو قیاس کی رو سے مسئلہ برعکس تھا[1]"

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۵۹

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جن اصول کو حنفیہ مذہب حنفی کا اصول قرار دیتے ہیں یا جسے ائمہ کا اصول استنباط بتاتے ہیں ائمہ حنفیہ کا وضع کیا ہوا نہیں ہے، بلکہ یہ عصر ائمہ کے بعد کا اصول ہے جب ان کے تلامیذ نے استنباط کے قواعد مرتب کیے ،

لیکن با ایں ہمہ کہ یہ اصول متاخرین نے وضع کیے تھے، تین باتیں اس سلسلے میں خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

۱ - بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ سے استنباط کے احکام کے سلسلہ میں اصول مفصلہ منقول نہیں ہیں، لیکن یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ بہرحال ان کے سامنے کوئی اصول تھا ضرور جسے استنباط کے وقت وہ پیش نظر رکھتے تھے، یہ دوسری بات ہے کہ اس کی تدوین نہ ہوئی ہو، اور یہ عدم تدوین اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ امام صاحب نے تو وہ فروع بھی مدون نہیں کیے تھے جن کی روایت ان کے اصحاب نے کی ہے، اور ان اصحاب سے جو کچھ منقول ہے اس میں دلیل کا حصہ بہت کم ہے، لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ یہ فروع کسی دلیل پر مبنی نہیں ہیں، اگرچہ یہ تفریع اکثر مواقع پر بزدوی اپنے مناط استنباط کا اعلان کر رہی ہوتی ہے۔

۲ - بزدوی وغیرہ کی طرح جن علماء نے اصول مدونہ مستنبط کیے ہیں وہ بہرحال ائمہ کے اقوال اور فروع ماثورہ ہی پر مبنی ہیں۔

اس بنا پر ہم اصول حنفیہ کی دو قسمیں کر سکتے ہیں :

:- ایک قسم ان قواعد کی ہے جنھیں وہ اپنے ائمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ استنباط کے وقت انھیں پیش نظر رکھا کرتے تھے۔

:- دوسری قسم فقہائے مذہب حنفی کے آرا پر مشتمل ہے، جیسے عیسٰی بن ابان کی یہ رائے کہ غیر فقیہ راوی کی حدیث اگر مخالف قیاس ہو تو رد کر دی جائے گی۔

۳ - امام صاحب سے گو استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں ہیں لیکن استدلال کے قواعد عامہ کی بہرحال نشان دہی وہ کرتے ہیں، چنانچہ کتب مناقب وغیرہ میں اس طرح کے بہت سے اجمالی اقوال ان کے ملتے ہیں، کوئی شبہ نہیں کہ اپنے استنباط میں وہ ان اصولوں کو مرعی رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کے دلائل فقہی

اپنے انداز استدلال و استخراج پر امام صاحب کے ارشادات

تاریخ بغداد میں، امام ابوحنیفہؒ کا قول مذکور ہے کہ:

"میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اگر وہاں مسئلہ نہیں ملتا تو سنت رسول اللہ ص کی طرف رخ کرتا ہوں، لیکن اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ص میں بھی نہ ملے تو قول صحابہ کو اختیار کرتا ہوں، جس صحابی کا جو قول حسب موقع ہوتا ہے لے لیتا ہوں، نہیں ہوتا تو چھوڑ دیتا ہوں، اقوال صحابہ کے دائرے سے باہر قدم نہیں نکالتا، لیکن جب صحابہ کے بعد، معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور سعید بن المسیب وغیرہ تک جاتا ہے (یعنی تابعین تک) تو یہ وہ لوگ تھے جو اجتہاد کرتے تھے، اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں"[1]

امام کا اسی طرح کا قول ابن عبدالبر نے "الانتقاء" میں بھی نقل کیا ہے[2]

مکی نے مناقب ابوحنیفہؒ میں لکھا ہے:

"امام ابوحنیفہ ثقہ کو لیتے تھے، اور قباحت سے گریزاں رہتے تھے، لوگوں کے معاملات پر گہری نظر رکھتے تھے۔ ان کی صلاح و اصلاح کے جویا رہتے تھے، وہ حسب ضرورت قیاس سے کام لیتے تھے۔ اس سے کام نہ چلتا تو استحسان کو اختیار کرتے، اس سے بات نہ بنتی تو تعامل مسلمین کو اختیار فرماتے۔ پہلے وہ مجمع علیہ حدیث کی تلاش کرتے، پھر حسب ضرورت قیاس سے کام لیتے۔ پھر استحسان سے، ان دونوں میں سے جو بھی مناسب ہوتا اسے لے لیتے،

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۶۸ [2] الانتقاء ص ۱۴۳

سہل کا قول ہے:

"یہ تھا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا علم عامہ"[1]

اسی کتاب میں آگے چل کر لکھا ہے:

"امام صاحب حدیث کے ناسخ و منسوخ میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے، جو حدیث رسول اللہ صلعم سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے، وہ حدیث اہل کوفہ کے عارف تھے، اور اس کی سختی سے اتباع کرتے تھے۔"[2]

ان تینوں نصوص سے امام صاحب کے علم و طرز استدلال کا اندازہ ہوتا ہے مذکورہ تینوں روایتیں ہم نے اس طرح کی بہت سی روایتوں میں سے منتخب کی ہیں۔ یہ نصوص ثلاثہ امام صاحب کے مصادر تفقہ پر دال ہیں۔

"تاریخ بغداد اور" الانتقاء" سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دلیل اوّل کتاب اللہ تھی، دلیل ثانی سنت رسول صلعم، دلیل ثالث اجماع صحابہ اور اختلافات صحابہ کی صورت میں ان کے دائرہ اقوال کے اندر رہ کر کسی قول سے تمسک، جو ان کے نزدیک قیاس سے مربوط اور کتاب و سنت سے استنباط میں موافق ہو۔

دوسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نص نہ ملتی تو قول صحابی اختیار کرتے وہ بھی نہ ملتا تو قیاس سے کام لیتے پھر استحسان سے، پھر لوگوں کے تعامل یعنی عرف سے، جس طرح تصریح اوّل میں تین دلیلوں — کتاب، سنت، قول صحابی — پر وہ اعتماد کرتے تھے اسی طرح تصریح دوم میں قیاس استحسان، اور عرف، تین دلیلوں سے کام لیتے تھے۔

تیسری تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے شہر میں جو تعامل فقہی رائج تھا اس پر شدت سے عمل کرتے تھے، گویا دوسرے الفاظ میں اجماع فقہا پر عمل پیرا ہوتے تھے۔

تو گویا، امام صاحب کے نزدیک جو دلائل فقہی قابل قبول اور قابل عمل تھے سات تھے،

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳) اقوال صحابہ کرام رض

(۴) اجماع۔ (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف

اب ہم ان پر جدا جدا گفتگو کریں گے۔

---

[1] المناقب ج ۱ ص ۸۲ [2] المناقب، ج ۱، ص ۸۹

قرآنِ کریم

قرآن کے ترجمے، الفاظ اور معنی سے متعلق امام صاحب کا مسلک

فقہائے حنفیہ نے قرآن کریم کے بارے میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا قرآن نظم یعنی لفظ و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے؟ یا صرف معنی کا نام قرآن ہے؟ جمہور علماء کا مسلک تو یہ ہے کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعے سے عبارت ہے۔ ہم یہاں صرف امام ابوحنیفہ کا مسلک واضح کرنا چاہتے ہیں کہ کیا حضرت امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن صرف معنی ہی کا نام ہے یا وہ اس مسئلے میں جمہور علماء کے ہم نوا ہیں اور لفظ و معنی دونوں کے مجموعے کو قرآن مانتے ہیں؟

امام ابوحنیفہ سے اس سلسلے میں کسی قسم کی صراحت منقول نہیں ہے، ان سے صرف ایک فروعی مسئلہ منقول ہے جس سے متنازعہ فیہ مسئلے کے دونوں پہلو نکل سکتے ہیں۔ اس لیے فقہا نے اس فروعی مسئلے سے امام صاحب کا مسلک مستنبط کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے۔ ہم سب سے پہلے اس فروعی مسئلے اور اس سے فقہا کے استنباط و اختلاف کا ذکر کرتے ہیں، بعد میں اس پر اظہار خیال کریں گے۔

کیا نماز فارسی میں جائز ہے؟

وہ فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا نماز میں فارسی میں بھی قرأت کفایت کر سکتی ہے؟ یا صرف عربی زبان میں قرأت کا ہونا ضروری ہے؟

امام صاحب فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت، قطع نظر اس سے کہ عربی زبان میں قرأت پر قدرت ہو یا نہ ہو جائز ہے لیکن قدرت ہونے کی صورت میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی زبان میں بھی قرأت صحیح نہیں ہے اور صرف عاجز ہونے کی صورت میں ایسا کرنا جائز ہے۔ امام شافعی عجز کی حالت میں بھی عربی کے بغیر قرأت جائز نہیں سمجھتے بلکہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو تسبیح

تحمید اور ادعیہ پر اکتفا کرنا چاہیئے۔

فخر الاسلام بزدوی نوح بن ابی مریم الجامع سے اور وہ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب نے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا۔ چنانچہ صاحب "کشف الاسرار" فرماتے ہیں:۔

"اس مسئلے میں امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جیسا کہ نوح بن ابی مریم نے خود امام صاحب سے روایت کی ہے اور مصنف، یعنی فخر الاسلام بزدوی نے شرح مبسوط میں امام صاحب کا رجوع بیان کیا ہے۔ امام ابو زید اور اکثر محققین نے اس کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[1]

مگر المبسوط للسرخسی اور امام محمد کی کتب ظاہر الروایتہ وغیرہ میں پہلا قول مذکور اور مروی ہے اور نوح بن ابی مریم کے سوا کسی نے امام صاحب کا رجوع روایت نہیں کیا ہے اگرچہ بعض علما نے کہا ہے کہ نوح کی روایت ہی اصح ہے[2]

الغرض اس فروعی مسئلے کے بارے میں یہی کچھ منقول ہے۔ بعض علماء نے امام ابو حنیفہ کے اس قول پر کہ فارسی میں بھی نماز ہو سکتی ہے تخریج کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی شخص عجمی زبان میں آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر بھی سجدہ واجب ہے، نیز جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لیے عجمی زبان میں بھی قرأت قرآن حرام ہے۔ اسی طرح قرآن پاک کے ترجمے کو بے وضو ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں مگر شیخ الاسلام خواہر زادہ اور دیگر مشائخ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں قرأت قرآن کی اجازت صرف نماز کے ساتھ مختص ہے، نماز کے علاوہ جائز نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق مس مصحف، سجدہ تلاوت اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لیے قرأت کے عدم جواز کے بارے میں ترجمہ پر اصل قرآن کا حکم نہیں ہوگا۔

غیر عربی میں تلاوت قرآن کے جواز کو علماء نے باتفاق رائے ان آیات کے ساتھ مقید کیا ہے جو غیر ماول ہوں اور ان میں متعدد معانی کا احتمال نہ ہو۔ اگر وہ آیت مؤولہ ہے یا اس میں کئی معانی احتمال پایا جاتا ہے تو عجمی زبان میں اس کی قرأت کسی کے نزدیک بھی کفایت نہیں کر سکتی، کیونکہ اس کا حکم تفسیر قرآن کا ہے لہٰذا وہ قرآن پاک کا متعین معنی نہیں ہو سکتا، اس لیے اس سے نماز درست

---

[1] ملاحظہ ہو "کشف الاسرار" الشیخ عبدالعزیز البخاری ص ۲۵ ج ۱۔
[2] شرح المنار لابن عبدالملک ص ۹

نہیں ہوگی۔

فارسی زبان میں جوازِ نماز کا فتویٰ کیوں؟ : یہ وہ فروعی مسئلہ ہے جسے قرآن کے بارے میں امام ابوحنیفہ کے مسلک کی معرفت کے لیے اساس بنایا گیا ہے کہ آیا ان کے نزدیک قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے یا قرآن صرف معنی سے عبارت ہے؟ علامہ فخرالاسلام البزدوی فرماتے ہیں :-

"امام ابوحنیفہ کے نزدیک نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔"

اور بزدوی نے ان علماء کے مزعومات کی، جنھوں نے اس فروعی مسئلے سے استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، دو وجوہ کی بنا پر تردید کی ہے :-

فارسی میں قرأتِ قرآن کا جواز : (۱) اول یہ کہ یہ جواز محض رخصت کے قبیل سے ہے لہٰذا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام صاحب صرف معنی کو قرآن سمجھتے ہیں کیونکہ قرآن کے دو رکن ہیں نظم اور معنی، جس طرح کہ ایمان کے دو رکن ہیں، تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان۔ ہاں انھوں نے نمازی کے لئے بغرض سہولت اس امر کی رخصت دی ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ عربی زبان جانتا ہو لیکن بولنے کی مشق نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ بسہولت ادا نہ کر سکتا ہو اور بعض حروف کو اس کی زبان کھا جاتی ہو۔ اس بنا پر ترجمۂ قرآن میں اس وقت تک قرأت کی اجازت دی گئی ہے جبتک وہ سہولت اور صحت کے ساتھ قرآن کی قرأت نہ کر سکتا ہو۔ جیسا کہ بحالت مجبوری اور جان کی حفاظت کے لیے انسان کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنا ایمان مخفی رکھ سکتا ہے اور کلمۂ اسلام کو ترک کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

امام ابوحنیفہ رح کے کلام کی یہ توجیہہ ان کے عصری مزاج کے بھی مطابق ہے، کیونکہ امام صاحب پچاس سال سے زائد عرصہ تک دورِ اموی میں زندہ رہے۔ اس زمانے میں انھوں نے دیکھا کہ اہلِ فارس فوج در فوج اسلام میں داخل ہو رہے ہیں اور وہ اگرچہ عربی کی کچھ سوجھ بوجھ رکھتے ہیں اور معمولی طور سے اسے سمجھ بھی سکتے ہیں مگر سہولت اور صحت کے ساتھ اس کا صحیح تلفظ نہیں کر سکتے، ان کی زبانوں میں روانی نہیں ہے لہٰذا عربی حروف کو ان کے صحیح مخارج سے ادا نہیں کر سکتے۔ پھر امام صاحب رح نے یہ بھی دیکھا کہ وہ قرآن کی قرأت بھی مجبوری کرتے ہیں اور ان کی زبانیں بعض حروف کو کھا جاتی ہیں۔ وہ "تکبیر" اور "جلالتہ" کے الفاظ عمدگی سے بول ہی نہیں سکتے۔ چنانچہ ان مشکلات کے پیشِ نظر انھوں نے

کہا کہ از راہ سہولت اور بطور رخصت عجمی شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ آیات محکمہ کے ترجمہ کی جن میں ذرّہ بھر بھی تاویل کی گنجائش نہیں نکلتی، قرأت کر سکتا ہے اور تکبیرات بھی فارسی زبان میں کہہ لے سکتا ہے،

امام ابوحنیفہ رح کے قول کی یہ توجیہہ کچھ اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ عربی جاننے والے شخص کے لیے فارسی زبان میں جوازِ قرأت سے متعلق علماء کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے، وہ صرف اس شخص کے متعلق ہے جو کسی بدعت کے ساتھ متہم نہ ہو، ورنہ جو شخص شروع ہی میں عربی زبان میں مہارت رکھتا ہو اس کے لیے بالاجماع فارسی میں قرأت جائز نہیں ہے[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فتویٰ جوازِ قرأت سے ایسے لوگوں کے لیے آسانی کرنا مقصود تھی جو عربی زبان سے بالکل عاجز نہ ہوں مگر عربی پڑھنے کی انھیں مشق بھی نہ ہو۔ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہہ نہایت ہی عمدہ اور معقول ہے۔

:- (۲) دوسرے یہ کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے قول سے صاحبین (امام ابویوسف و محمد) کے قول کے مطابق رجوع کر لیا تھا کہ غیر عربی زبان میں قرأت صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو عربی زبان میں قرأت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ وہاں قرأتِ ترجمہ دعا کے حکم میں ہو گی، اسے اصل قرآن کا مرتبہ نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ شرح المنار میں لکھا ہے :-

"صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا جیسا کہ نوح بن ابی مریم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام صاحب کے اس قول کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے یا تو قرآن کی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے کیونکہ فارسی مصاحف کی زبان کبھی ہوئی نہیں، اور یا پھر بغیر قرأتِ قرآن کے نماز کا جواز لازم آتا ہے کیونکہ قرآن تو لفظ و معنیٰ دونوں کا نام ہے[2]"

اس بارے میں بزدوی سے بھی کچھ منقول ہے لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام محمد کی کتب ظاہر الروایۃ وغیرہ میں امام صاحب کے رجوع کا ذکر نہیں ہے۔ تو یہ بات کچھ مستبعد نہیں ہے کہ ہم ان ہر دو روایات کو صحیح مان لیں اور یہ کہیں کہ امام صاحب کا یہ فتویٰ ایک خاص دور کی پیداوار ہے جبکہ وہ نومسلم فارسیوں کو دیکھتے تھے کہ وہ صحت اور استقامت کے ساتھ عربی زبان نہیں بول سکتے تھے اور عربی زبان پر انھیں

---

[1] کشف الاسرار ص۲۵ ج ۱

[2] شرح المنار لابن عبد الملک ص۱۰۹

دسترس نہیں ہے۔ مگر جب وہ دَور گزر گیا اور انھیں اندیشہ ہوا کہ کہیں بعض اہلِ بدعت اسے دین میں فساد کا ذریعہ نہ بنالیں اور قرآن کریم کو اس بہانے سے متروک نہ کردیں تو انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع فرمالیا۔

۸۱۸ یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، امام بزدوی کا مسلک ہے، وہ یہ نہیں غور کرتے کہ اس فروعی مسئلے میں امام صاحب جو حکم ثابت کرتے ہیں وہ اکثر علماء کے اس متفقہ فیصلے کے خلاف ہے کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے۔ لیکن جب ہم المبسوط للسرخسی کی طرف رجوع کرتے ہیں جو کتب ظاہر الروایۃ کی شرح ہے، تو انھیں یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ کیونکہ غیر عربی زبان میں تجویزِ قرأت کے بارے میں امام ابوحنیفہ کے نظریے کی توجیہہ کے سلسلے میں جو ادلّہ انھوں نے بیان فرمائے ہیں وہ بالصراحت یا کم از کم اپنے نتائجِ صریحہ کے لحاظ سے اس طرف لے جاتے ہیں کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ اب ہم قارئین کے سامنے باوجود طوالت کے ان کے کلام کا پورا متن نقل کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے:۔

"اگر کوئی شخص نماز کے اندر فارسی میں قرأت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے لیکن کراہت کے ساتھ ہے اور صاحبین کے نزدیک، اگر وہ شخص عربی زبان جانتا ہے، تو جائز نہیں اور اگر عربی نہیں جانتا تو جائز ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ شخص عربی زبان نہیں جانتا تو بغیر قرأت کے نماز ادا کرلے۔ یہی اختلاف فارسی میں تشہد اور جمعہ کے خطبے کے بارے میں ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی ترجمہ کو قرآن نہیں کہہ سکتے کیونکہ خدا تعالیٰ کا فرمان ہے:۔

اِنَّا جَعَلۡنٰهُ قُرۡاٰنًا عَرَبِيًّا۔

وَلَوۡ جَعَلۡنٰهُ قُرۡاٰنًا اَعۡجَمِيًّا۔

لہٰذا قرأت قرآن فرض ہے، اس لیے عربی میں قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ فارسی زبان لوگوں کا کلام ہوگا جس سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

امام ابویوسف اور امام محمد فرماتے ہیں:۔

"قرآن معجزہ ہے اور اس کے اعجاز کا تعلق نظم و معنی دونوں کے ساتھ ہے لہٰذا اگر کسی کو ان دونوں پر قدرت ہو تو ان دونوں کے بغیر فرض قرأت ادا نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص نظم، یعنی الفاظ کی قرأت سے عاجز ہے تو جس چیز پر قدرت ہو اسے ادا کرے جیسے اگر

کوئی شخص رکوع و سجدہ سے عاجز ہو تو اس کے لیے اشارے سے نماز ادا کرنے کی اجازت ہے"

امام ابوحنیفہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ اہل فارس نے حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کو تحریر کیا کہ ان کے لیے فارسی زبان میں سورۂ فاتحہ لکھ کر بھیج دیں، چنانچہ حضرت سلمانؓ نے اس کا فارسی ترجمہ بھیج دیا اور وہ نماز میں یہی فارسی ترجمہ پڑھتے رہے حتیٰ کہ عربی کے لیے ان کی زبانوں میں لچک پیدا ہو گئی اور وہ سہولت کے ساتھ عربی میں قرأت کرنے لگے۔

نیز امام صاحب فرماتے ہیں کہ معجزہ کی قرأت واجب ہے اور اعجاز کا تعلق معنی سے ہے نہ کہ الفاظ سے، کیونکہ قرآن تمام لوگوں پر حجت ہے اور اہل فارس کا عجز جبھی ظاہر ہو سکتا ہے کہ انھیں فارسی زبان میں اس جیسا قرآن بنا لانے کے لیے کہا جائے۔ قرآن کلام الٰہی، غیر مخلوق اور غیر فانی ہے اور دیگر السنہ سب کی سب فنا پذیر ہیں لہٰذا یہ کہنا جائز نہیں کہ قرآن کا تعلق کسی مخصوص زبان کے ساتھ ہے۔ کیونکہ قرآن ہی میں وارد ہے :-

وَ اِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ ۔

تو ضروری ہے کہ پہلوں کی زبان میں ہو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص فارسی زبان میں کلمہ شہادت پڑھ کر ایمان لے آئے یا جانور کو فارسی زبان میں تسمیہ پڑھ کر ذبح کر دے یا حج کے موقع پر فارسی میں لبیک کہتا ہے یا اسی طرح تکبیر تحریمہ کہہ کر فارسی میں قرأت کرے تو یہ سب کچھ جائز ہے"۔

پھر امام سرخسی اس قول کی تعقیب کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"امام ابوحنیفہ کے نزدیک فارسی میں قرأت اس وقت جائز ہے جب اسے یہ یقین ہو کہ یہی عربی کا صحیح معنی ہے اور اگر تفسیر قرآن کے ساتھ قرأت کر کے نماز پڑھ لے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ تفسیر کو عربی کا قطعی معنی نہیں مانا جا سکتا ۱؎ "

الفاظِ قرآنی حادث ہیں معنی قدیم
امام سرخسی کا یہ کلام اپنے مفہوم کے اعتبار سے بالکل واضح ہے اور نتائج کے اعتبار سے لامحالہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے

۱؎ المبسوط للسرخسی ص ۳۷ ج ۱

کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے اور الفاظ اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔ کیونکہ الفاظ حادث ہیں اور معنیٰ قدیم ہیں اور قرآن بھی قدیم ہے۔ لہٰذا قرآن معنیٰ ہی کا نام ہو سکتا ہے اور پھر اعجاز بھی معنیٰ میں پایا جاتا ہے، دوسرا اس لیے بھی کہ قرآن کا کچھ حصہ پہلے صحیفوں میں آچکا ہے اور ظاہر ہے وہ معنیٰ ہی ہو سکتا ہے، پس ثابت ہوا کہ قرآن معنیٰ ہی کا نام ہے، اس بنا پر امام سرخسی کا شمار ان لوگوں میں ہوگا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے، اور نظم و معنیٰ کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ بات کہاں تک صحیح ہے؟

اس سے قبل ہم علامہ بزدوی کا مسلک بیان کر چکے ہیں، اور اب امام سرخسی کا مسلک بیان کرنے کے بعد دونوں مسلکوں میں موازنہ کریں گے اور ان دونوں میں سے جو عقل و فکر، نیز عصر ابوحنیفہ اور تفکر ابوحنیفہ سے زیادہ قریب ہوگا اسے اختیار کرینگے۔

امام سرخسی نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ بلاشبہ امام ابوحنیفہ سے منقول نہیں ہیں۔ البتہ شارحین نے ان کی رائے کا دفاع اور ان کے فکر و نظر کی توجیہہ کرتے ہوئے ضرور ذکر کیے ہیں۔ مگر جب صورت یہ ہو کہ ان کے مقدمات سے مروی قول امام کے مقابلہ میں وسیع تر نتائج کے حامل ہوتے ہوں، تو زائد کی ذمہ داری ان لوگوں پر ڈالی جائے گی، اور اگر وہ اسے امام صاحب کی طرف منسوب کرنا چاہتے ہیں تو ان پر اس بات کا ثابت کرنا ضروری بھی ہوگا، لہٰذا یہ کہنا کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے —— حالانکہ قرأت کے بارے میں امام صاحب سے جو نص مروی ہے اس سے اس کا مفہوم زیادہ وسیع ہے —— اس کی نسبت امام صاحب کی طرف مشکوک ہے۔ کیونکہ کوئی بھی قوی یا ضعیف سند اس قول کی نسبت امام صاحب کی طرف ثابت نہیں ہے، لہٰذا جو کچھ امام صاحب سے مروی ہے اگر اس کی تخریج بایں طور کی جائے کہ ان کے قول پر زیادتی لازم نہ آئے اور نہ فرع منصوص علیہ سے زیادہ ابعد اور دور کے نتائج اس پر مرتب ہوں تو وہ بے شک قابل قبول اور عقل و فکر کے زیادہ قریب ہوگی۔

یاد رہے کہ علامہ بزدوی کی تخریج اس زمانے کے مزاج کے مطابق ہے۔ علاوہ ازیں اس میں کوئی اضافہ بھی نہیں ہے، یعنی فرع ماثور کے مفہوم سے اس میں تجاوز بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بلاشبہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں لوگ عربی زبان سے آشنا تھے۔ لیکن اسے بولتے وقت ان کی زبان میں لچک نہیں پائی جاتی تھی لہٰذا لوگوں کے لیے سہولت اور عجمی زبانوں کے فساد سے قرآن کی

حفاظت ۔ یہ دونوں ایسی مصلحتیں نہیں جو اس امر کی اجازت دیتی تھیں کہ وہ صرف معنی کا ذکر کیا کریں جس سے انھیں تزکیۂ قلب کی برکت بھی حاصل ہو جائے گی اور قرأت قرآن کا مقصد بھی حاصل ہو جائے گا۔ اس طرح الفاظ قرآن فساد سے محفوظ رہ سکیں گے۔

سرخسی نے امام صاحب کی غلط وکالت کی: سرخسی نے امام ابوحنیفہ کی حمایت میں جو کچھ بیان کیا ہے اس میں چند ایسی باتیں ذکر کر دی ہیں جو امام ابوحنیفہ کے زمانے میں زیر بحث نہ تھیں۔ کیونکہ یہ باتیں تو اس زمانے میں مسلمات سے شمار ہوتی تھیں جن میں کسی قسم کا نزاع جاری ہی نہیں تھا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ بحث کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اعجاز کا تعلق معنی قرآن سے ہے، الفاظ و عبارات کو اس میں کوئی دخل نہیں، یہ ایک ایسی بات ہے جو اہل علم کے ہاں حقائق مقررہ اور ثابتہ کے مخالف ہونے کے علاوہ دور اموی اور عباسی کے ابتدائی ایام میں محل نزاع بھی نہیں تھی۔ بلکہ اس قسم کے مباحث بعد کے زمانے کی پیداوار ہیں جبکہ ہندی علوم اور ایرانی مذہب کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا۔ اور چوتھی صدی ہجری اور بعد کے ادوار میں علماء اس عقیدے کے اثبات کے درپے ہوئے جو آج تک مسلمات سے چلا آتا تھا کہ اعجاز کا تعلق بالذات تو نظم قرآن کے ساتھ ہے۔ اگرچہ الفاظ کے بالتبع معانی میں بھی اعجاز پایا جاتا ہے۔ لہٰذا سرخسی کا یہ کلام ان کے اپنے عہد کے تقاضوں کے تو مطابق ہو سکتا ہے مگر امام ابوحنیفہ کے عہد کی روح کے خلاف ہے۔

امام سرخسی نے قرآن کے قدیم یا مخلوق ہونے کے متعلق بحث کی ہے جس پر غور و خوض کرنے سے امام ابوحنیفہ ہمیشہ گریز کرتے تھے۔ اور اس مسئلے پر بحث کے موقع پر ہم اس کی تائید میں دلائل بھی پیش کر چکے ہیں۔ لہٰذا ان کا یہ استدلال امام ابوحنیفہ کی تفکیر سے متفق نہیں ہو سکتا اور ان مقدرات پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، امام صاحب کے مکمل آراء اس کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

امام صاحب لفظ و معنی کے مجموعہ کو قرآن سمجھتے تھے: یہ ہے وہ فرعی مسئلہ اور یہ ہیں وہ تخریجات جو علماء نے اس مسئلہ پر کی ہیں۔ چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب اس فرع کے حکم کو ثابت کرتے تھے جیسا کہ کتب ظاہر الروایۃ میں مروی ہے مگر اس سے آپ کا رجوع بھی مروی ہے۔ ہم علامہ بزدوی کی تخریج کو بھی بیان کر چکے ہیں کہ اس فروعی مسئلے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

قرآن کا ترجمہ اصلی قرآن نہیں ہے: ہم نے اس مقام پر بحث کو اس لیے طول دیا ہے کہ بعض علماء اس سے یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ امام موصوف کے نزدیک

قرآن کا ترجمہ جائز ہے۔ اور وہ ترجمۂ قرآن کو اصل قرآن کا حکم دیتے ہیں۔ امام سرخسی کے طریقہ بحث سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے، اگرچہ ان کی بحث سے آخر کار یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کا ترجمہ ممکن ہی نہیں ہے۔

بلاشبہ علامہ بزدوی کی تخریج کی بنا پر ——— جو نہایت معقول اور امام ابوحنیفہ کے انداز فکر، ان کے عصر، اور اس دور کے مروجہ مسائل سے عین مطابق ہے ——— یہ نہیں کہہ سکتے کہ امام صاحب ترجمہ کو اصل قرآن سمجھتے تھے۔ کیونکہ انھوں نے کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے۔ خصوصاً جبکہ نوح ابن ابی مریم الجامع کی ابوحنیفہ سے یہ روایت صحیح ان لی جائے کہ انہوں نے فارسی میں جواز قرأت کے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کچھ مستبعد بھی نہیں ہے، اگرچہ امام محمد کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔

امام صاحب ترجمۂ قرآن کے مخالف تھے: امام سرخسی کی تقریر کے مطابق امام ابوحنیفہ کبھی یہ پسند نہیں کرتے تھے کہ سارے قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور ترجمہ کو اصل قرآن سمجھا جائے کیونکہ وہ قرأت بالمعنیٰ کے جواز میں یہ شرط لگاتے تھے کہ اس کا معنی ہونا متیقن ہو لہٰذا اگر کوئی شخص تفسیر قرآن کی قرأت کے ساتھ نماز پڑھے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس کا معنی ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے۔

بے شک قرآن جن استعارات و اشارات، مجازات و کنایات اور ایجاز و خصائص بیانیہ پر مشتمل ہے، وہ قرآن ہی کا حصہ ہیں اور یہی چیزیں اس کا رمز اعجاز ہیں لہٰذا اس کے ترجمے کو معنی متیقن نہیں کہہ سکتے کیونکہ جب علم بیان کی ان تمام خوبیوں کا لوگوں کے کلام میں پایا جانا متعذر ہے۔ تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے کلام کے ترجمے میں کیسے آسکتی ہیں!

علامہ شاطبی کی رائے: علامہ شاطبی نے لکھا ہے کہ عربی الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت دو قسم کی ہے:۔

:(۱)— کسی کلام کا الفاظ و عبارات مطلقہ کے لحاظ سے معانی مطلقہ پر دلالت کرنا جیسے واقعہ کی خبر دینا یا کسی چیز کا حکم دینا وغیرہ، اس قسم کی دلالت کو دلالت اصلیہ کہا جاتا ہے۔

:(۲) ——— معانی متعددہ پر دلالت کرنا جو عبارت ہیں مجازات و تشبیہات، اشارات بیانیہ سے یہ معنی کلام کے مضامین اور احتمالات بعیدہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

ترجمہ کی حیثیت صرف تفسیر کی ہے: ان ہر دو اقسام میں سے پہلی قسم کا ترجمہ تو ممکن ہے لیکن دوسری قسم کا ترجمہ نہیں ہو سکتا۔ پھر علامہ شاطبی اس بحث کو قرآن پر چسپاں کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

"جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس اعتبار سے کسی بھی عربی کلام کا عجمی میں ترجمہ کرنا ناممکن ہے چہ جائیکہ قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور اسے غیر عربی زبان میں منتقل کیا جائے، جب تک کہ ان دونوں زبانوں کے بالکل برابر ہونے کو فرض نہ کیا جائے۔ ہاں اگر ترجمہ کی زبان کی عربی زبان کے مقابلے میں برابری ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ ممکن ہوگا لیکن کسی واضح طریق سے اس کا اثبات نہایت مشکل امر ہے۔ ابن قتیبہ کا ترجمہ قرآن کے ارکان سے انکار بھی اسی دوسری صورت پر مبنی ہے کیونکہ پہلی صورت کے لحاظ سے تو ترجمہ کچھ مشکل نہیں ہے، اس بنا پر قرآن کی تفسیر اور عوام کے سامنے اس کے معانی کا بیان کرنا بھی صحیح ہے اور اس کے جواز پر سب متفق ہیں، ان کا یہ اتفاق معنی اصل کے لحاظ سے صحت ترجمہ پہ حجت ہے"

اس بنا پر ترجمہ عین قرآن نہیں ہوگا بلکہ اس کی تفسیر کے حکم میں ہوگا۔

مصادر شریعت (۱)
(الف)

قرآنِ کریم میں خاص و عام کا مسئلہ

ایک نہایت اہم اور معرکہ آراء اصولی بحث

شریعت اسلامیہ کا اصل الاصول صرف قرآنِ کریم ہی شریعت اسلامیہ کا اصل الاصول ہے جس میں اجمالاً تمام شریعت کا بیان پایا جاتا ہے اسی سے شریعت کی عمومی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اسی میں اس قسم کے ہمہ گیر قواعد و احکام پائے جاتے ہیں جو جغرافیائی اور زمانی تغیرات سے تبدیل پذیر نہیں ہو سکتے۔ اس میں دائمی احکام اور ابدی شریعت ہے۔ یہ شریعت تمام بنی نوع انسان کے لئے عام ہے کسی ایک گروہ کے ساتھ مختص نہیں سُنّتِ نبوی بھی اسی سے قوت حاصل کرتی ہے۔ جہاں کہیں تشریح کی ضرورت ہوتی ہے اسے کھول کر بیان کر دیتی ہے اور مجمل کی تفصیل کرتی ہے۔ علامہ بزدوی فقہ حنفی سے متعلق تشریح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں :-

"شریعت کا اصل سرچشمہ کتاب و سُنّت دونوں ہیں لہٰذا صرف کتاب اللہ پر اکتفا کرنا درست اور صحیح نہیں ہے"۔

اس اہمیت کے پیشِ نظر فقہاء نے نظم و عبارات کی دراست، احکام مدلولہ، قوۃ دلیل، اور قرائن کی احتیاج اور عدم احتیاج کے بیان پر خصوصی توجہ کی ہے۔ انھوں نے اس کی عبارات کی دلالت کے مختلف مراتب وضع کئے ہیں اور ہر ایک کی قوتِ استدلال کو بیان کیا ہے تفسیر و تاویل، تعارض، تقیید و اطلاق وغیرہ کے اصول اور ضابطے مقرر کئے ہیں۔

سردست ہم ان مباحث پر غور و خوض نہیں کرنا چاہتے نہ فقہائے حنفیہ کے آراء کا جائزہ لے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی طرف ان آراء کی منفرد نسبت کیا ہے؟ کیونکہ یہ مباحث طوالت طلب ہیں اور ان کا محل وہ ہے جب ہم علم اصول پر بحث کریں گے۔

البتہ یہاں موضوع زیر بحث کے بعض حصوں یعنی کتاب و سنت میں عام و خاص سے متعلق بحث ضرور کریں گے اور قرآن کے عام و خاص کے مقابلہ میں سنت کی حیثیت واضح کرینگے کہ آیا سنت میں خاص کا بیان اور عام کا مخصص بننے کی صلاحیت ہے کہ نہیں؟

ہم صرف انہی چیزوں کے بارے میں بحث کرنا چاہتے ہیں کیونکہ بحث کا یہ حصہ وہ ہے جس میں فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے آراء باہم مختلف ہیں اور امام ابوحنیفہؒ پر تحقیق کے سلسلہ میں اس فرق کو سمجھنا اور بیان کرنا لابدی ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ فقہائے عراق کے شیخ اور امام ہیں لہذا اصول فقہ کے اس حصہ کی تحقیق درحقیقت امام صاحب کی حیات گرامی کے خاص پہلوؤں کی تحقیق ہے۔

اصول فقہ کے اعتبار سے خاص کا مفہوم: اب ہم خاص اور عام کی تعریف و تفسیر پر متوجہ ہوتے ہیں۔ علامہ بزدوی "خاص" کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:۔

بِأَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى وَاحِدٍ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْفِرَادِ؛ — خاص وہ لفظ ہے جو منفرد طور پر صرف کسی ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

یعنی وہ لفظ جو کسی ایک مخصوص معنی پر دلالت کرے اور معنی مقصود میں کسی طرح کی شرکت قبول نہ کرے۔ عام اس سے کہ وہ معنی جنسی ہوں جیسے حیوان یا نوعی ہو جیسے اِنسان اور رَجُل یا شخصی ہوں جیسے زید۔

الغرض جب تک معنی مقصود ایک ہے اور اس میں تعدد اور اشتراک نہ ہو تو خاص کہلائیگا۔

حنفی نقطہ نظر سے عام کا مطلب اور عام لفظ وہ ہے جو جمع کے معنی کو متضمن ہو۔ عام اس سے کہ صیغہ بھی جمع کا ہو جیسے زَیْدُوْنَ یا صیغہ جمع کا نہ ہو جیسے وہ الفاظ جو جمع کے صیغے نہیں ہوتے مگر معنی عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً اسمائے موصولہ اور اسمائے شرط جو معنی جمع پر دال ہوتے ہیں اور قَوْمٌ، جِنّ و اِنس وغیرہ الفاظ جو

معنی جمع پر دلالت کرتے ہیں[1]۔

اہل منطق کے نزدیک "عام" کی تعریف: علامہ بزدوی نے عام اور خاص کی تعریف میں ان لوگوں کی پیروی کی ہے جنہوں نے اصول فقہ سے متعلق حنفی مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے "المنار" کے شارحین ۔ مگر عام اور خاص کی یہ تعریف اہل منطق اور بعض علمائے اصول کی تعریف سے مغایر اور مخالف ہے ۔ کیونکہ اہل منطق عام کی تعریف یوں کرتے ہیں :۔

اَلْعَامُ هُوَ الْاِسْمُ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی اَشْیَاءَ مُتَغَایِرَۃٍ فِی الْعَدَدِ مُتَّفِقَۃٍ فِی الْمَعْنٰی کَالْحَیَوَانِ، وَکَالْاِنْسَانِ وَالْاَسْوَدِ وَالْاَبْیَضِ وَزَیْدٍ وَبکر وخالد ؛	عام وہ اسم ہے جو بہت سی ایسی چیزوں پر دلالت کرتا ہے جو بلحاظ تعداد کے ایک دوسرے سے متغائر ہوں مگر بلحاظ معنی ایک ہوں جیسے لفظ حیوان اور انسان یا سیاہ وسفید یا زید، بکر، خالد

یہ آحاد یعنی واحد الفاظ، اپنے عدد اور اشخاص کے اعتبار سے متغائر ہیں ، لیکن معنی انسانیت میں مشترک ہیں ، اور گروہ انسان میں سے ہر ایک ان کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ، یعنی ان میں سے کسی ایک کو مبتدا ، اور انسان کو خبر بنانا بالکل صحیح ہے ۔ مثلاً " الابیض انسان و الاسود انسان ، والمرۃ انسان و زید انسان" وغیرہ کہنا صحیح ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معنی انسانیت سب میں مشترک ہیں ورنہ ہر ایک کے متعلق انسانیت کی خبر دینا صحیح نہ ہوگا ۔

"خاص" کی تعریف اصطلاح منطق میں: اور اہل منطق کے نزدیک خاص کی تعریف یہ ہے :۔

الخاص ما یدل علی بعض ما یدل علیہ مفہوم العام کالابیض والرجل بالنسبۃ الی الانسان ؛

یعنی خاص وہ ہے جو عام کے بعض افراد پر دلالت کرے جیسے ابیض کی نسبت انسان کی طرف یا رجل کی نسبت انسان کی جانب ، لہذا یہ انسان کے لحاظ سے خاص کہلائیں گے ۔

---

[1] اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو اصول البزدوی ص ۲۲،۳ ج ۱

اس تعریف کی بنا پر ایک ہی لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہو سکتا ہے اور دوسرے اعتبار سے خاص، مثلاً "رجال" کا لفظ کہ یہ باعتبار اپنی ذات کے عام ہے کیونکہ بہت سے ایسے متشابہ اشخاص پر بولا جاتا ہے جو معنی واحد (انسانیت) میں شریک ہیں مگر باعتبار انسان ہے کے خاص ہے۔ اسی طرح انسان بلحاظ حیوان کے اور حیوان بلحاظ حَیّ (زندہ) کے خاص ہے۔

علمائے اصول اور اہل منطق کی تعریف میں فرق: علامہ بزدوی اور ان کے ہم خیال دوسرے علمائے اصول کی تعریف میں اور اہل منطق کی تعریف میں فرق واضح ہے۔ کیونکہ اشخاص کی ہر جمع (مثلاً زیدون) علامہ بزدوی کے نزدیک ہمیشہ عام کے ذیل میں شامل ہوگی کیونکہ اس پر عام کی تعریف صادق آتی ہے مگر اہل منطق کے نزدیک خاص کے تحت آئے گی کیونکہ یہ جمع ایسے اعداد پر دلالت نہیں کرتی جو بلحاظ اشخاص کے دو اور بلحاظ معنی کے متعدد ہوں۔ اسی پر مزید قیاس کر لیجئے۔

قرآن کا "خاص" قطعی ہے: معنی اول کے لحاظ سے احناف کے نزدیک خاص قطعی الدلالت ہوتا ہے اور بیان کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ وہ بیان کا محتمل بھی نہیں ہوتا لہٰذا قرآن میں جو خاص بھی استعمال ہوا ہے وہ اپنے مفہوم میں قطعی ہے اور بیان کا محتاج نہیں، ورنہ اس میں بیان کا احتمال پایا جاتا ہے، اور دوسری نص کے ساتھ اس کے حکم میں جو بھی تغیر ہوگا وہ اس کے لئے بمنزلہ نسخ ہوگا، لہٰذا قوت ثبوت کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ کا ہم پلہ ہو، کیونکہ اگر وہ بلحاظ ثبوت کے اس کا ہم پلہ نہ ہوا تو قرآن کی نص خاص کے مقابلہ میں وہ غیر معتبر ہوگا اور اسے قابل التفات نہیں سمجھا جائے گا۔

امام صاحب اور دوسرے ائمۂ فقہ کا اختلاف عام و خاص میں: خاص کے متعلق جو کچھ بیان ہوا ہے یہ حنفی علماء اصول کا مسلک ہے ورنہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ سے اس بارے میں کوئی بھی قول منقول نہیں ہے بلکہ صرف فروعی مسائل سے تخریج اور ان کی توجیہہ بیان کی گئی ہے۔ اسی بنا پر علامہ بزدوی نے اس قاعدے کے ذکر کرنے کے بعد چند فروعی مسائل ذکر کئے ہیں جو علماء کے احناف اور شوافع یا احناف اور مالکیوں کے درمیان محل نزاع چلے آ رہے ہیں مثلاً:-

ــــ: ۱- ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ رکوع میں اشتراط طمانینت کا ہے جس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابو یوسف اور امام شافعیؒ مختلف المراتب ہیں۔

امام ابو حنیفہ صحت نماز کے لئے رکوع و سجود میں طمانیت کو شرط قرار نہیں دیتے، مگر قاضی ابو یوسف اور امام شافعی اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں وَارْکَعُوا وَاسْجُدُوا آیا ہے، یعنی رکوع اور سجدہ کرو۔ رکوع کے معنی جھکنے اور حالت استواء سے نیچے کی طرف مائل ہو جانے کے ہیں اور رکوع کا لفظ خاص ہے لہذا اپنے معنی پر قطعی الدلالۃ ہوگا اور اس میں بیان کا احتمال نہیں، جن روایات میں اس میلان کی تقیید کا ذکر پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم کی موجودگی میں ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھنے لگا۔ اس نے رکوع و سجود میں طمانیت سے کام نہ لیا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو آں حضرتؐ نے فرمایا:۔

قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ

یعنی اٹھو اور دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے صحیح طریقے سے نماز ادا نہیں کی۔ وہ اس کا بیان نہیں بن سکتی بلکہ ناسخ ہوگی مگر حدیث احاد سے آیت قرآنیہ کا نسخ جائز نہیں

۲:۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔

اس آیت میں افعال وضو کی ترتیب دلالت خاص کی حامل ہے۔ بیان و تشریح کی متحمل نہیں، اور یہ آیت ارشاد رسولؐ کی شارح بھی نہیں جو یہ ہے:۔

لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطھور مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ

"یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک کہ طہارت کو اس کی جگہ پر نہ رکھے اور اسے جگہ پر رکھنا یہ ہے کہ پہلے اپنا چہرہ دھوئے اور پھر ہاتھ"

یہ ارشاد رسولؐ اشتراط ترتیب پر دال ہے۔

نیز آیت بالا اس ارشاد رسولؐ کی شارح بھی نہیں کہ لا صلوٰۃ لمن لم یسم بسم اللہ۔ یعنی بسم اللہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یہ حدیث شرط تسمیہ پر دال ہے۔

نیز آیت مذکورہ اس حدیث کی بھی شارح نہیں:۔

انما الاعمال بالنیات

یعنی اعمال کا انحصار نیت پر ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ اشتراط ترتیب و نیت کو بر بنائے حدیث شرط قرار دیتے ہیں، اور امام مالکؒ اشتراط ترتیب و نیت کے ساتھ ساتھ تسمیہ اور توالی غسل اعضا یعنی اعضائے وضو کو بہ ترتیب دھونا بھی شرط قرار دیتے ہیں۔

مگر فقہائے حنفیہ ان چیزوں میں سے کسی کو بھی شرط قرار نہیں دیتے کیوں کہ آیت کریمہ مذکورہ بالا میں، اعضائے وضو کو مطلق طور پر دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور افعال وضو پر اس کی دلالت، دلالتِ خاص کے قبیل سے ہے اور خاص میں بیان کا احتمال نہیں ہوتا لہذا مندرجہ بالا احادیث جب اس کا بیان نہیں بن سکتیں تو ضروری ہے کہ یا تو ان احادیث کو رد کر دیا جائے اور یا پھر مفہوم آیت کے لیے ناسخ قرار دیا جائے! مگر چونکہ یہ احادیث اخبار احاد کے قبیل سے ہیں اس لئے ان میں ناسخ بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہے[1]

خاص قطعی الدلالہ ہوتا ہے: یہ وہ فروعی مسائل ہیں جن سے ثابت کیا جاتا ہے کہ "خاص" اپنے مفہوم میں قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور اپنے بیان میں امر زائد کا محتاج نہیں ہوتا اور وہ امر زائد اگر اس کے خلاف ہو تو اس کے لئے ناسخ ہو گا، لہذا اگر وہ خاص نصِ قرآنی ہے تو اس امر زائد میں ناسخ قرآن کی تمام شرائط کا جمع ہونا ضروری ہے۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کی طرف اس اصول کو منسوب نہیں کیا اگرچہ ان کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اسے صحیح مانتے ہیں اور ان فروعی مسائل کی بنا اس قاعدے پر رکھتے ہیں

---

[1] حکم خاص کے سلسلہ میں لفظ "قروء" کے معنی بھی علمائے احناف میں سے اہل اصول اور امام شافعی کے درمیان مختلف فیہ ہیں کہ آیا اس سے مراد حیض ہے یا طہر؟

اس اختلاف کی بنا بھی "خاص" کے حکم پر رکھی گئی ہے مگر ہمارے نزدیک یہ معنی ہر دو میں مشترک ہے اور ہر ایک کے لیے دلیل بن سکتا ہے۔

اسی طرح نکاح ثانی کے بارے میں امام ابویوسف اور امام محمد و امام شافعی کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ تین سے کم طلاق کو باطل کر دیتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دے دیتا ہے پھر عدت گزرنے کے بعد وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لیتی ہے اور وہ اس سے ہمبستری بھی کر لیتا ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ پہلے خاوند سے دوبارہ نکاح کرے گی تو نئی حلیت کے لئے (باقی اگلے صفحہ پر)

مگر میرا خیال یہ ہے کہ جو فروعی مسائل انہوں نے ذکر کئے ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جب تک نص قرآنی پر عمل ممکن ہو اور اس کی دلالت واضح ہو اس وقت تک فقہائے عراق خبر واحد کو قابل عمل نہیں سمجھتے اور یہ وہ منہاج ہے جو علماء نے ان سے نقل کی ہے کہ وہ نصوص کی دلالات، ان کے مفہوم، عبارات اور اشارات پر عمل کرتے تھے اور قبول روایت میں احتیاط کے پیش نظر نص قرآنی کو ترجیح دے کر خبر احاد کو ترک کر دیتے تھے کیونکہ صدق میں تو شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی تھی مگر روایت حدیث میں کذب کا احتمال ہے، جب کہ اس زمانہ میں جھوٹی حدیثیں بھی وضع ہونے لگی اور رائج ہو گئی تھیں۔

یہ مذکورہ بالا تصریحات اس وقت صحیح ہو سکتی ہیں جب یہ بات فرض کر لی جائے کہ امام ابوحنیفہ نے جب ان فروع کو ثابت کیا تو انہیں متعلقہ احادیث کا علم تھا۔ مگر میرے نزدیک یہ بات مشکوک سی ہے کہ انہیں ان احکام کے اثبات کے وقت ان احادیث کا علم تھا، کیونکہ ان میں سے اکثر احادیث کا تعلق عبادات سے ہے۔

امام ابوحنیفہ عبادات میں نہایت احتیاط سے کام لیتے تھے اور احادیث مرویہ اگرچہ احاد کے قبیل سے ہیں، تاہم مذکورہ آیات سے ان کا تطابق ممکن ہے اور احادیث کی روشنی میں ان نصوص قرآنیہ پر عمل ہو سکتا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف آیت کریمہ :-

یا ایھا الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا

کے ساتھ رکوع و سجود میں اطمینان والی حدیث کو عمل میں لائے اور اسے آیۂ کریمہ کے منافی نہیں سمجھا۔

عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہے : حنفی علماء اصول کے نزدیک صیغۂ عموم، عام اس سے کہ وہ سنت میں وارد ہو یا قرآن کریم میں خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہوتا ہے۔

علامہ بزدوی نے بیان کیا ہے کہ یہی رائے امام ابوحنیفہ کی ہے چنانچہ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اس "مذہب" کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خاص عام پر قاضی نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)
حلت ثابت ہو گی اور پہلی طلاق باطل ہو جائے گی مگر امام محمد اور امام زفر اور شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ پہلی حلت کے ساتھ اسی کی طرف لوٹے گی۔

ہمارے نزدیک یہ اختلاف قیاسی اور اجتہادی ہے اور لفظ [illegible] نہیں ہے۔

بن سکتا بلکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے جیسا کہ عرنیین والی حدیث میں جو ماکول اللحم جانوروں کے بول کی طہارت سے متعلق ہے[1]

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ علامہ بزدوی فروع ہی سے تخریج پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ امام صاحب کی طرف اس اصل کو بھی منسوب کرتے ہیں کہ کوئی خاص عام پر قابض نہیں ہو سکتا بلکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے۔

تو جب خاص ان کے نزدیک قطعی ہے تو عام بھی قطعی ہوگا، کیوں کہ قطعی الدلالۃ کا نسخ صرف اسی جیسے قطعی الدلالۃ سے ہو سکتا ہے۔

حدیثِ عرنیین کی تفصیل اور اس پر بحث: عرنیین والی حدیث حضرت انس بن مالک روایت کرتے ہیں، کہ قبیلہ عرینہ سے کچھ لوگ مدینہ چلے آئے مگر انہیں مدینہ کی آب و ہوا راس نہ آئی، ان کے چہرے زرد پڑ گئے اور نفخ پیدا ہو گیا۔ آنحضرتؐ نے انہیں حکم دیا کہ وہ باہر صدقہ کے اونٹوں میں چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پیا کریں چنانچہ وہ اس علاج سے صحت مند ہو گئے، اس کے بعد وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر کے صدقہ کے اونٹ لوٹ لے گئے۔ آں حضرتؐ نے ان کے تعاقب میں مہم بھیجی، انہیں گرفتار کر کے آنحضرت صلعم کے پاس لایا گیا۔ آنحضرتؐ نے (قصاص میں) ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا دیئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھرا دیں اور انہیں گرمی کی تپش میں پھنکوا دیا، یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ ان میں سے بعض شدتِ تشنگی کے باعث زمین کرید کرید کر چاٹتے تھے[2]

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں یہ حدیث خاص ہے جو خاص طور پر اونٹ کا پیشاب پینے کی حلت پر دلالت کرتی ہے مگر اسے مندرجہ ذیل حدیث نے منسوخ کر دیا ہے:۔

استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ

یعنی ہر قسم کے پیشاب سے پرہیز کرو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر کا سبب بھی بد احتیاطی ہے۔

اس حدیث میں "بول" پر الف لام (البول) داخل ہے جو ہر حیوان کے پیشاب پر شامل ہے چاہے اگوشت کا ہو یا کسی دوسرے جانور کا۔ لہٰذا اگر عام بھی خاص کی طرح قطعی نہ ہو تو اس دوسری حدیث

---

[1] البزدوی صفحہ ۲۹۱ ج ۱

[2] کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام بزدوی از شیخ عبد العزیز البخاری صفحہ ۲۱۹ ج ۱

سے پہلی حدیث منسوخ نہ ہوتی کیوں کہ نسخ کے لیے دلالت و ثبوت میں مماثلت شرط ہے اور یہ جبھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کو قطعی مانا جائے۔

حدیث مذکورہ پر جرح و نقد: قبل اس کے کہ ہم علامہ بزودی کے استنباط پر روشنی ڈالیں اور اس سلسلہ میں تعارض خبر، اور ترجیح عمل ثانی کو زیرِ گفتگو لائیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عرنیین والی حدیث کے بارے میں کچھ عرض کر دیں۔

یہ حدیث امام بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے اور ابن الھمام فرماتے ہیں کہ یہ روایت "متفق علیہ" ہے اور علمائے رجال میں سے کسی نے اس کے راویوں پر جرح نہیں کی ہے، لہٰذا اس کی سند میں کسی قسم کا طعن نہیں ہے۔

لیکن ہمیں اس کے متن پر بحث کرنا ہے جیسے علمائے اصول نے ذکر کیا ہے چنانچہ حدیث میں جس سزا کا ذکر کیا گیا ہے تو جاننا چاہیئے کہ تعلیمات اسلامی کی رو سے ایسے مجرم جو چوری، قتل، بغاوت اور ارتداد کے مرتکب ہوں، مستحق قطع ید و قتل تو ہیں لیکن ان کا مثلہ صحیح ہے، نہ آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیرنا جائز ہے اور نہ یہ روا ہے کہ مجرم کو تپتی ہوئی دھوپ میں ڈال دیا جائے حتیٰ کہ شدت تشنگی سے تڑپ تڑپ کر اور زمین کریدکرید کر مٹی چوستے ہوئے اس کی جان چلی جائے۔ کیونکہ یہ چیزیں اسلام کی اصولی تعلیمات کے خلاف ہونے کے علاوہ احادیث صحیحہ کے بھی منافی ہیں چنانچہ صحیح حدیث میں ہے:-

اِذَا قَتَلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ۔

یعنی کسی کو قتل بھی کرو تو بہتر طریقہ سے

اس سے ثابت ہوا کہ عذاب دے کر قتل کرنا ناجائز ہے۔

اور دوسری حدیث میں ہے:-

اِیَّاکُمْ وَالْمُثْلَةَ وَلَوْ بِالْکَلْبِ۔ یعنی خبردار مثلہ کسی کا نہ کرنا۔ کتے کا بھی نہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ مثلہ کرنا غیر اسلامی فعل ہے۔

چنانچہ علماء نے مثلہ کے متعلق یہ جواب دیا ہے کہ عرنیین کا حادثہ تحریم مثلہ سے قبل کا ہے انہیں پیاسا رکھنے کا نہ آنحضرتؐ نے حکم دیا تھا اور نہ لوگوں کو پانی پلانے سے منع کیا تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ہے:-

انہیں پیاسا رکھنے پر قاضی عیاضؒ نے اعتراض کیا ہے کیونکہ واجب القتل آدمی اگر

پینے کے لیے پانی طلب کرنے تو بالاجماع اسے پانی پلانا ضروری ہے۔ پھر اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ آنحضرتؐ نے انہیں پیاسا رکھنے کا حکم نہیں دیا تھا نہ پانی پلانے سے منع فرمایا تھا .... لیکن یہ جواب نہایت کمزور ہے کیونکہ جب آنحضرت کو ان کی حالت معلوم تھی تو پھر آپؐ کا اس پر سکوت فرمانا بمنزلہ حکم کے ہے۔"

یہ جواب بہت بودا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث مذکورہ پر جرح اور اس کے صنعف کا اعتراف ہے اگرچہ یہ روایت صحاح ستہ میں مذکور ہے تاہم یہ خبر آحاد کے قبیل سے ہے اور جب خبر واحد، اسلام کے ایسے مبادیات سے ٹکرائے جو متعدد طرق سے ثابت ہوں اور قرآن سے بھی جن کی تائید ہوتی ہو تو نہ ایسی روایت پر عمل کرنا جائز ہے اور نہ اسے قبول کیا جا سکتا ہے اور اس کا معارض ہونا ہی اس حدیث میں طعن کا باعث ہے۔

حدیث قطعاً قابل قبول نہیں! اس حدیث پر ہم نے سرسری سی بحث کی ہے اگرچہ نہ ترتیب کلام تاخیر کی مقتضی تھی۔ اس حدیث کو فی الجملہ صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے پھر بھی معنی اور مفہوم کے لحاظ سے یہ منسوخ ہے۔ صرف اونٹ کے پیشاب پینے کی اباحت ہی منسوخ نہیں ہوگی بلکہ اس کے ساتھ دوسرے احکام بھی منسوخ قرار دیئے جائیں گے۔ کیونکہ جن احکام پر یہ حدیث مشتمل ہے ان میں سے کوئی حکم بھی شریعت اسلامیہ کے عالمگیر اور دائمی اصول کے لحاظ سے قابل عمل نہیں ہے۔

فخر الاسلام علامہ بزدوی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک اور فروعی مسئلہ مروی ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عام قطعی الدلالت ہے اور اس سے خاص منسوخ ہو سکتا ہے، یہ زراعت میں عشر کا مسئلہ ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا :-

لَيْسَ فِيمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ -

یعنی پانچ وسق سے کم پیداوار پر عشر نہیں ہے۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ پانچ احمال سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے۔

لیکن دوسری روایت میں ہے :-

وَمَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ

یعنی بارش سے جو زمین سیراب ہوگی اس پر عشر ہے۔

یہ حدیث عام ہے اور پہلی حدیث کی ناسخ ہے لہذا زمین سے تھوڑی بہت جو بھی آمد ہو اس پر عشر واجب ہوگا،

بعض فقہاء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ نسخ میں مماثلت کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ ناسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا بھی ثابت ہو تاکہ نسخ کا حکم لگایا جا سکے اور عرنیین اور زراعت میں صدقہ والی حدیثوں میں (اب تک) یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا منسوخ اپنے ناسخ سے متقدم ہے یا متاخر؟

چنانچہ صاحب کشف الاسرار اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں :-

"امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ایجاب حکم میں عام بھی خاص کی طرح ہوتا ہے۔ پھر اگر اس کی تاریخ کا علم ہو تو متاخر اگر عام ہو تو متقدم (خاص) کے لیے ناسخ ہوگا اور اگر خاص ہو تو پہلے حکم یعنی عام کے لیے مخصص بنے گا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے کہا :

زید کو ایک درہم دے دو۔

پھر کہا کہ کسی کو کچھ نہ دو۔

تو یہ دوسرا حکم پہلے کا ناسخ ٹھہرے گا اور اگر احکام کی تاریخ مجہول ہو تو عام کو احتیاطاً متاخر ماننا پڑے گا۔ اس متنازعہ فیہ مسئلہ میں بھی یہی صورت ہے۔

اور بعض علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں امام ابو حنیفہؒ حدیث عام پر نہ کہ خاص پر عامل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک عام بالاتفاق سب کے نزدیک قابل قبول ہے اور خاص کی قبولیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ لہذا مختلف فیہ کی بہ نسبت متفق علیہ پر عمل کرنا بہتر ہے[1]"

قرآن میں حکم عام اگر غیر مئوّل ہو تو قطعی الدلالۃ ہوگا اور وہ چونکہ دلالت و ثبوت دونوں کے لحاظ سے قطعی ہوتا ہے اس لئے حدیث آحاد — خواہ وہ خاص کیوں نہ ہو — اس کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی کیونکہ قرآن کا عام ثبوت و دلالت کے لحاظ سے قطعی ہوتا ہے اور حدیث احاد اگرچہ خاص ہو لیکن وہ ظنی ہے اور ظنی قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹک سکتا۔

فقہائے رائے اور فقہائے سنت کے درمیان یہی بات محل نزاع ہے۔ فقہائے عراق عمومات قرآنیہ کو ان کے عموم پر رہنے دیتے ہیں اور خبر واحد سے اس کی تخصیص نہیں کرتے اور فقہائے سنت —

---

[1] کشف الاسرار صفحہ ۲۹۲ ج ۲

جن کے مسلک کی وضاحت امام شافعیؒ نے الرسالۃ اور کتاب الام میں کی ہے ـــــ حدیثِ آحاد کو بھی قرآن کا شارح مانتے ہیں اور اس سے کتاب اللہ کی تخصیص، مطلق کی تقیید، مجمل کی تفصیل اور مبہم کی وضاحت کرتے ہیں وہ نصوص قرآنیہ کے مقابلے میں احادیث آحاد کو ترک نہیں کرتے ۔

[بہر حال ضرورت کو دیکھ کر اس عہدے کی ذمہ داریاں کو تم میں سے جو قبول کرے، میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ خدا کی عام مخلوق اور اپنے درمیان روک ٹوک کی چیزوں کو مثلاً دربان حاجب وغیرہ کو حائل نہ ہونے دے گا، چاہیئے کہ جماعت کے ساتھ وہ شہر کی جامع مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کیا کرے اور نماز کے اوقات میں سے ہر وقت میں اس کا اعلان کرائے کہ کسی قسم کی کوئی ضرورت یا حاجت کوئی پیش کرنا چاہتا ہو تو پیش کرے پھر عشا کی نماز کے بعد خصوصیت کے ساتھ تین دفعہ آواز بلند اس اعلان کا اعادہ کرایا جائے اس کام سے فارغ ہونے کے بعد گھر جائے اور چاہیئے کہ بیماری کی وجہ سے جتنے دن تک قضا کے کام سے قاضی معذور رہا ہو تو حساب کرکے اتنے دن کی تنخواہ کٹوا دیا کرے ۔]

مصادرِ شریعت (۱)
(ب)

قرآنِ کریم میں عام و خاص کے چند مزید پہلو

فقہائے اہل رائے اور اہل حدیث کے اختلافات

اہل الرائے کے نقطہ نظر کی مدافعت

علمائے احناف میں سے اہل اصول نے اہل الرائے کے نقطۂ نظریہ کی مدافعت میں کہا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کرام کو ایک مرتبہ جمع کر کے فرمایا کہ ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے خلاف ہو رد کر دینی چاہیے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو کہ مبتوتہ (مطلقہ) نفقہ کی مستحق نہیں ہے، یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ ایک عورت کے کہنے سے ہم قرآن کو نہیں چھوڑ سکتے۔ کیا معلوم جھوٹ بولتی ہے یا سچ کہتی ہے؟

نیز حضرت عائشہ نے متعلقین و پسماندگان کے گریہ و بکا پر تعذیب میّت والی حدیث رد کر دی تھی۔ انہوں نے فرمایا تھا۔ کیونکہ قرآن میں وارد ہوا ہے:

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى۔

یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

چنانچہ امام جصّاص نے یہ تمام واقعات (اپنی تفسیر احکام القرآن میں) درج کر دیئے ہیں[1]

فقہائے اہلِ رائے اور اہل حدیث کا اختلاف: مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے عموم پر عمل کرنا۔ اور

---

[1] کشف الاسرار ص ۲۹۴ ج ۱

احادیث آحاد سے تخصیص نہ کرنا فقہائے اہل الرائے کا مسلک ہے اور فقہائے حدیث اس کے خلاف ہیں۔

بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب شدہ قاعدہ کہ دو نصوص کے تعارض کے وقت اس نص پر عمل کیا جائے گا جو متفق علیہ ہو ـــــــ ان نصوص قرآنیہ کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے جن میں تاویل و تفسیر کی گنجائش نہ ہو۔

عموم میں جس قطعیت کو علمائے احناف ثابت کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس میں تاویل کی قطعاً گنجائش ہی نہیں ہوتی کیونکہ جب تک کسی مقام پر تخصیص کے استحالہ پر دلیل قائم نہ ہو اس کا احتمال بہرحال باقی رہتا ہے مگر تخصیص کی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ہم اس اساس پر عمل کرتے ہیں کہ جب تک دلیل قائم نہ ہو وہ قطعی الدلالت ہے جب کہ استخدام اور دلالت کلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

پس الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور اپنے معنی حقیقی پر قطعی الدلالت ہوتے ہیں لیکن ان میں معنی مجازی کا احتمال ضرور پایا جاتا ہے لیکن وہ احتمال چونکہ بلا دلیل ہوتا ہے اس لئے قابل التفات نہیں سمجھا جاتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ احتمال مجاز کی وجہ سے لفظ اپنے حقیقی معنی پر ظنی الدلالۃ ہوتا ہے ورنہ کوئی لفظ بھی صحیح معنی کا فائدہ نہیں دے گا۔

طبقات فقہاء کے دو گروہ: علمائے حنفیہ کا یہ مسلک کہ معنی کے لحاظ سے عام کو قطعی الدلالت مانتے ہیں۔ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہ بھی گزر چکا ہے کہ امام شافعیؒ دلائل ظنیہ کو اس عموم کا مخصص مانتے ہیں اور بعض فقہاء عام کی عموم پر دلالت ہی تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ اس دلالت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ کیونکہ اس وقت ہمارے سامنے فقہاء کے دو گروہوں کے دو مسلک ہیں۔

(۱) ـــــــ عام سے اقل افراد مراد لئے جاتے ہیں جب تک کہ اس کے عموم پر کوئی دلیل واضح موجود نہ ہو۔

(۲) ـــــــ عام ایک مشترک چیز ہے۔ قرآن کے بغیر اس کے معنی متعین نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض افراد مراد ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کل افراد مراد ہوں۔ لہٰذا قرآن ہی سے معنی متعین کیا جا سکتا ہے۔

ہر دو آراء پر تنقید: ان ہر دو آراء کی بنیاد کسی علمی یا لغوی بنیاد پر نہیں ہے کیونکہ دوسری زبانوں کی طرح عربی زبان میں بھی عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سی چیزوں پر دلالت کرے تو اس معنی کی رو سے اسے عموم ہی پر حمل کیا جائے گا۔ جبتک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔

امام غزالی کی رائے: چنانچہ امام غزالی اس مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے کہ عام معنی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:-

جاننا چاہیئے کہ یہ بات صرف عربی زبان کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے بلکہ تمام زبانوں میں جاری ہے کیونکہ الفاظِ عموم کی ہر زبان میں ضرورت پڑتی ہے لہٰذا یہ بات بعید سی معلوم ہوتی ہے کہ تمام لوگ اس سے بے خبر ہوں پھر ضرورت کے باوجود وہ اس سے غافل کیونکر ہو سکتے ہیں؟

اور بلحاظ وضع کے معنی عموم پر دلالت کرنے کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص حکم عام پر عمل نہ کرے وہ قابلِ الزام ہے اور جو اسے بجا لائے وہ بری الذمہ ہے اور حلّیت اشیاء کے عمومی احکام کی بناء پر حلال سمجھنا جائز ہے۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے یہ کہے: "جو شخص میرے مکان میں داخل ہو اسے ایک درہم یا ایک روٹی دے دینا" تو اگر وہ ہر ایک داخل ہونے والے کو ایک درہم یا روٹی دیتا جائے تو آقا کو اس پر اعتراض کا حق ہرگز نہیں ہے اگر وہ کسی ایک کے متعلق عتاب کرتے ہوئے کہے کہ اسے کیوں دیا؟ میں نے تو فلاں قسم کے آدمی کو دینے کا حکم دیا تھا؟ تو غلام کہہ سکتا ہے "آپ نے ایسے حلیہ کی شرط تو ذکر نہیں کی تھی بلکہ ہر داخل ہونے والے کے بارے میں حکم دیا تھا"!

تو اہل زبان لوگ جب کسی زبان میں بھی آقا اور غلام کی یہ گفتگو سنیں گے تو آقا کا اعتراض بے جا خیال کریں گے اور غلام کا عذر صحیح اور بجا سمجھیں گے۔

لیکن وہ غلام ایک کو چھوڑ کر سب کو دیتا جائے اور آقا اعتراض کرے کہ اسے کیوں نہیں دیا؟ اور غلام یہ جواب دے۔ یہ شخص دراز قد یا سفید فام ہے اور میں نے یہ سمجھا تھا کہ جناب سیاہ فام یا پست قد لوگ مراد لے رہے ہیں تو غلام اس بات پر مستوجب سزا ٹھہرے گا۔

پس یہ معنی ہیں مطیع پر سے اعتراض ساقط ہونے اور نافرمان کے ملزم ہونے کے۔

اور عموم کی بنا پر کسی چیز کو حلال سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ میں نے اپنے تمام غلاموں اور لونڈیوں کو آزاد کیا۔

پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کی بات سننے والا مرحوم کے ورثا سے اجازت یا رضا حاصل کیے بغیر اس کی جس لونڈی یا غلام سے چاہے شادی کر لے، اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ میرے تمام غلام فلاں کی ملکیت ہیں تو یہ سب کے متعلق افراد سمجھا جائے گا اور اس قسم کے عمومات پر احکام کی بنیاد رکھنا کسی خاص زبان کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ تمام زبانوں میں یہی مراد لیا جاتا ہے۔

ث۱ کشف الاسرار میں تحریر ہے:

"سلف صالح قرآن کے عموم الفاظ پر عمل کرتے تھے، اس سلسلہ میں سلف سے احتجاج بالعموم ہی وارد ہے، سلف سے مراد صحابہ اور تابعین ہیں، اور ائمہ دین، ان حضرات سے بھی ثابت ہے۔

چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود متوفی کی حاملہ بیوی کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔

حضرت علیؑ کا ارشاد ہے کہ اسے وہ عدت گزارنی پڑے گی جو زیادہ لمبی ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا۔ یعنی شوہر کی وفات کے بعد بیوی کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی، نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن، یعنی حاملہ عورتوں کی عدت، وضع حمل ہے۔

اس کا اقتضا یہ ہے کہ وضع حمل کے فوراً بعد عدت ختم ہو جائے۔ لیکن اس آیت کی تاریخ غیر معلوم ہے۔ لہٰذا تقاضائے احتیاط یہ ہے کہ وہ مدت دراز کی عدت یعنی چار مہینے دس دن اختیار کرے، اسکے برعکس عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل ہوگی نہ چار مہینے دس دن، کیونکہ اللہ تعالیٰ

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

فرماتا ہے، "وَاُولاتُ الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن"
اور یہ قول پہلی آیت کے بعد کا ہے۔ لہٰذا اپنے عموم کے اعتبار سے یہ پہلے قول کا ناسخ ہوگا۔ یعنی چار مہینے دس دن کی عدت نہیں اختیار کرنا پڑے گی۔
جاننا چاہیے۔ کہ ان دونوں نصوں میں سے ہر نص۔ ایک دوسرے کی نسبت سے ایک جہت سے عام اور ایک جہت سے خاص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول حاملہ عورتوں کے بارے میں عام اس حیثیت سے ہے کہ اس کا شوہر وفات پاچکا ہے اور خاص اس حیثیت سے ہے کہ وہ حاملہ ہے۔ اور یہ آیت "والذین یتوفون منکم" خاص اس حیثیت سے ہے کہ بیوہ عورت اس کے ذیل میں آتی ہے، عام اس حیثیت سے ہے کہ حاملہ اور غیر حاملہ ہر عورت کو شامل ہے۔ پھر آگے چل کر کہتے ہیں۔
"بغیر کسی نکیر کے اور بغیر کسی استثناء کے وقائع میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے احتجاج بالعمومات، یعنی عام سے حجت اور دلیل لانا ثابت ہے ان کا عمل اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے:

یوصیکم اللہ فی اولادکم

یعنی اللہ تمہیں اپنی اولاد کے بارے میں وصیت کرنے کا حکم دیتا ہے
چنانچہ اسی آیۂ کریمہ کی بنیاد پر انہوں نے حضرت فاطمہؑ کی وراثت پر استدلال کیا۔ یہاں تک کہ حضرت ابوبکر کی روایت سامنے آئی۔

نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناہ صدقۃ

یعنی ہم جو گروہ انبیاء سے عبارت ہیں، کسی کے لئے ورثہ نہیں چھوڑتے، جو کچھ ہمارا ترکہ ہوتا ہے وہ صدقہ ہے،

اسی طرح ان آیتوں کے "عام" پر انہوں نے عمل رکھا:

(۱) الزانی والزانیۃ (زنا کرنے والے مرد اور عورت کی سزا)
(۲) السارق والسارقۃ (چوری کرنے والے مرد اور عورت کی سزا)
(۳) من قتل مظلوماً (مظلوم قتل ہونے والے کا معاملہ)
(۴) وذروا ما بقی من الربوٰا (حرمت سود کے بعد سود کا مطالبہ ترک

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی طرح امام غزالی وضاحت کے ساتھ یہ بیان فرماتے ہیں کہ صیغۂ عموم بغیر کسی قرینے یا سیاق و سباق کے معنی عموم پر دلالت کرتا ہے ؛ یعنی عام کو بعض افراد کے ساتھ مختص کرنے کے لیے قرائن کی ضرورت پیش آتی ہے ۔

احاد سے عموم قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی : جبکہ معنی سابق کے لحاظ سے قرآن میں صیغۂ عموم قطعی الدلالت ہوتا ہے تو احادیثِ احاد سے اس کی تخصیص روا نہیں ہو سکتی کیونکہ قطعی الثبوت ہونے کے بعد وہ قطعی الدلالت بھی ہے اور احادیث احاد اگرچہ قطعی الدلالت ہوتی ہیں مگر وہ ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتی ہیں لہٰذا نہ تو وہ عموم قرآن سے متعارض ہو سکتی ہیں اور نہ اس کے بعض احکام کو منسوخ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ مگر امام شافعی اور ان کے متبع اس مسلک کے خلاف ہیں ، وہ حدیث سے عموم قرآن کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں اور بطور مثال کے یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں :۔

الزانية والزانى فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة

یعنی زانی مرد اور زانیہ عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ

یہ آیت اپنے مدلول کے لحاظ سے عام ہے جو محصن (شادی شدہ) اور غیر محصن دونوں کو شامل ہے ، لیکن بالاتفاق حدیث رجم نے اسے غیر محصن کے ساتھ خاص کر دیا ہے حالانکہ حدیث رجم اخبار احاد سے ہے ، متواتر نہیں ہے[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کر دینے کا مسئلہ)

—:(۵) لا تقتلوا الصيد وانتم حرم (حالت احرام میں شکار کرنے کی ممانعت)

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات جو "عام" پر منطبق ہوتے ہیں :

—: (۶) لا وصية لوارث (آیۂ میراث کے بعد وارث کے لئے وصیت کی ضرورت نہیں)

—: (۷) من القى السلاح فهو آمن (جو ہتھیار ڈال دے وہ مامون ہے)

—: (۸) لا يرث القاتل (قاتل وراثت نہیں پائے گا)

—: (۹) لا يقتل الوالد بولده (بیٹے کے جرم میں باپ قتل نہیں کیا جائیگا)

اس طرح کی بہت سی مثالیں تلاش کی جا سکتی ہیں ،

---

[1] علماء حدیث اس حدیث کو خبر واحد نہیں مانتے بلکہ اس کے مشہور ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں ۔

مگر حق یہ ہے کہ یہ نزاع فقہ عراقی اور فقہ اثری یا فقہائے اہل الرائے اور فقہائے حدیث کے درمیان اختلاف میلان پر مبنی ہے۔

عراق میں احادیث صحیحہ کی قلت مختلف فرقوں اور اہل اہواء کا گڑھ ہونے کی وجہ سے حدیث میں کتاب بیانی کی کتاب، اور آنحضرتؐ پر کذب سے بچنے کے لئے احادیث کے قبول کرنے میں احتیاط کا پہلو غالب تھا، لہٰذا وہ لوگ عمومات قرآنیہ کو مطلق رہنے دیتے تھے اور حدیث متواتر یا مشہور و مستفیض ——— جسے قبول عام حاصل ہو ——— کے علاوہ کسی روایت سے تخصیص جائز نہیں رکھتے تھے۔

احادیث میں عموم و خصوص: جب ایک حدیث عام اور دوسری خاص ہو تو اسے عمل میں اولیت حاصل ہوگی اگر وہ متفق علیہ ہو اور علماء نے اسے قبول کر لیا ہو جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں امام ابوحنیفہؒ حدیث:۔

وَمَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ ۔ یعنی بارانی زمین پر عشر واجب ہے

کو بلحاظ عموم حدیث

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ یعنی پانچ وسق سے کم پیداوار پر صدقہ نہیں ہے۔

پر عمل میں مقدم رکھتے تھے۔

دو عام کب قطعی الدلالت ہوتا ہے: لیکن علمائے احناف جب خاص کی طرح عام کے قطعی الدلالت ہونے کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قطعیت اس وقت ہے جب وہ مخصوص نہ ہو۔ لیکن کسی دلیل خاص سے جو اس کے ساتھ مقترن ہو، اور فی نفسہٖ مستقل ہو اس کی تخصیص کر دی جائے تو باقی میں اس کی دلالت ظنی رہ جاتی ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ کی وضاحت کریں اور ان جزئیات کو بیان کریں جن سے یہ رائے مستنبط ہے، ان دلائل کا ذکر ضروری ہے جو اثبات کے لئے انہوں نے بیان کئے ہیں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک معنی تخصیص کی وضاحت بھی کر دی جائے، کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص کا مطلب دوسروں سے الگ ہے۔

احناف کے نزدیک تخصیص کا مفہوم: علمائے احناف مطلق طور پر کسی دلیل خاص کے دلیل عام کیساتھ جمع ہو جانے کو موجب تخصیص قرار نہیں دیتے جیسا کہ شوافع کا خیال ہے بلکہ خاص، عام کے لئے اس وقت مخصص بنے گا جب وہ دونوں کلام میں

ایک دوسرے سے متصل واقع ہوں علاوہ ازیں خاص مستقل حیثیت رکھتا ہو۔ اگر خاص عام سے متراخی ہو یا اس کے برعکس، تو جو متاخر ہوگا وہ متقدم کے لئے ناسخ بنے گا اور مخصص نہیں ہوگا،

چنانچہ تخصیص کی تعریف یوں کرتے ہیں،

هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَىٰ بَعْضِ أَفْرَادِهِ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ مُقْتَرِنٍ۔

تخصیص کے معنی عام کو اسکے بعض افراد پر کسی مستقل اور متصل دلیل کے ساتھ محدود کر دینے ہیں اور صاحب کشف الاسرار اس تعریف میں قیود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

مُسْتَقِلٍّ کی قید سے صفت، استثناء وغیرہ سے احتراز ہو جاتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تخصیص میں معارض معنی کا پایا جانا ضروری ہے اور صفت و استثناء میں معارضہ کے معنی نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ دونوں تو اس بات کا بیان ہوتے ہیں کہ وہ صدر کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور "مُقْتَرِنٍ" کا لفظ ناسخ سے احتراز کرنے کے لئے ہے، کیونکہ دلیل تخصیص اگر متراخی ہو تو وہ نسخ ہے، پھر تخصیص نہیں رہتی۔

دو حقیقتیں: مندرجہ بالا بیان سے ہمارے سامنے دو حقیقتیں آجاتی ہیں :۔

:۔ (۱) دلیل خاص عام کی مخصص اس وقت بن سکتی ہے کہ اسے اقتران زمانی حاصل ہو کیونکہ متراخی ہونے کی صورت میں وہ ناسخ ہوگی، نہ کہ مخصص، اس صورت میں دونوں دلیلوں کے درمیان تعارض پایا جاتا ہے اور ایک پر بلحاظ عموم کے مختصر یا طویل مدت کے لیے عمل ہوتا رہا ہے، پھر متاخر یعنی خاص نے آکر اس عمل کو باطل کر دیا۔

:۔ (۲)۔۔۔۔۔۔ تخصیص کی بنیاد ان دو نصوص کے درمیان تعارض پر ہے جن کا زمانہ ایک ہو اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت نہ ہو بجز اس صورت کے کہ ایک کو عام اور دوسری کو اس کا مخصص بنا دیا جائے۔ کیونکہ قیودات لفظیہ مثلاً صفت اور استثناء وغیرہ میں تخصیص کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ ان کی حیثیت کلام میں اجزائے متممہ کی ہوتی ہے لہٰذا یہ اپنے صدر کلام کے منافی نہیں ہو سکتے۔ لوگوں کے محاورات میں تخصیص کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص کسی سے کہے :۔

لَا تُعْطِ أَحَدًا وَأَعْطِ زَيْدًا (کسی کو مت دو، زید کو دو)

اس میں دوسرا جملہ پہلے کا مخصص ہے۔ اور وہ کلام مستقل اور پہلے کے ساتھ مقترن ہے۔

تخصیص کے معنی کیا ہیں؟

تخصیص کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حکم عام کے ماتحت جو آحاد داخل ہوں، ان کا اخراج کر دیا جائے، بلکہ یہ تو اوّل امر سے متعلق شارع کے بیان ارادہ کا، جس سے تخصیص ظاہر ہوتی ہو، اور جو آحاد، صیغہ عموم میں شامل ہیں وہ اس کے تحت نہیں آتے،

چنانچہ مستصفیٰ میں اس حقیقت کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

"دو ادلہ کو مخصص سے موسوم کرنا جائز ہے، دلیل سے ہمیشہ متکلّم کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے، اور یہ کہ عموم کے لفظ موضوع سے ارادہ معنی خاص کا ہوتا ہے، تحقیقی لحاظ سے کسی صیغۂ عام سے خاص معنی مراد لینے کے لیے تخصیص کا لفظ بولا جاتا ہے، اور تخصیص کی مثال وہ قرینہ ہے جو کسی لفظ سے مجازی معنی مراد ہونے پہ قائم کیا جاتا ہے،"[۱]

یہ در حقیقت تخصیص و نسخ کے درمیان بنیادی اور اساسی فرق ہے، کیونکہ نسخ ثابت شدہ احکام میں تبدیلی کا نام ہے،

جب عام یا اس کا کوئی حصہ منسوخ کر دیا جائے تو جو احکام ان بعض آحاد کے لیے ثابت تھے وہ تبدیل ہو جاتے ہیں مگر تخصیص صیغۂ عموم کے تحت دخول مخصوص سے مانع ہوتا ہے۔

ج

عموم وخصوص سے متعلق
امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے فروع ماثورہ
عام تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہو جاتا ہے۔

احناف کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد اب ہم اس مسئلے پر بحث کرنا چاہتے ہیں جو امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ سے فروعات سے متعلق منقول اور مستنبط ہے وہ اصول یہ ہے کہ عام جب خاص ہو جائے تو باقی ماندہ افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے لہٰذا ان کی تخصیص حدیث احاد بلکہ قیاس سے بھی ہو سکتی ہے، اگرچہ وہ خاص کیا ہوا عام قرآن کریم کی آیت ہی کیوں نہ ہو کیونکہ حدیث احاد اور قیاس بھی مجموعی لحاظ سے ظنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اپنے جیسے ظنی کے لیے وہ مخصص بن سکتے ہیں۔

علماء احناف نے یہ قاعدہ چند فروعی مسائل سے مستنبط کیا ہے چنانچہ صاحب کشف الاسرار ان جزئیات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"شیخ نے جو بیان کیا ہے (کہ عام مخصوص منہ البعض فی الجملہ دلیل بن سکتا ہے) اس کے مذہب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ:۔

(۱) امام ابوحنیفہ بیع بالشرط کے فاسد ہونے کا استدلال حدیث:

"نھی النبی عن بیع و شرط"

سے کیا کرتے تھے اور یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے کیونکہ شرط خیار کی صورت اس سے مخصوص

(۲) اسی طرح امام ابو حنیفہ نے شفعہ بالجوار کے استحقاق پر حدیث "الجار احق بصقبہ"

سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ حدیث ظنی عام مخصوص منہ البعض ہے کیونکہ وجود شریک کی صورت میں پڑوسی کا حق جوار باطل ہو جاتا ہے۔

(۳) امام محمدؒ نے جائیداد غیر منقولہ کی قبل از قبض فروخت کے عدم جواز پر حدیث "نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالم یقبض" سے استدلال کیا ہے۔

حالانکہ مہر، میراث اور بدل صلح، کی فروخت قبل از قبض جائز اور اس حدیث سے مستثنیٰ ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ "اس عام کو قیاس سے خاص کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک عمل کی حجت موجب قطعی نہیں ہے، کیونکہ قیاس موجب قطعی نہیں ہے، پھر وہ موجب قطعی کا معارض کیونکر بن سکتا ہے؟ شمس الائمہ رحمتہ اللہ علیہ نے بھی یہی فرمایا ہے۔[1]

یہ ہیں وہ جزئیات جن سے شمس الائمہ نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ عام بعد از تخصیص ظنی الدلالۃ ہوتا ہے اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ "عام کی تخصیص صرف حدیث آحاد سے ہی نہیں کرتے بلکہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں جو حدیث آحاد سے بھی کم مرتبہ ہوتا ہے لیکن شمس الائمہ نے قیاس سے تخصیص کی کوئی مثال بیان نہیں فرمائی،

شاید حلالی بیع والی آیت کے ساتھ "الفضل ربا" والی حدیث کو مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ آیت کریمہ :-

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا - اللہ نے بیع حلال کی ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

میں ہر قسم کی خرید و فروخت کی حلت مراد نہیں ہوگی بلکہ صرف وہی صورتیں مراد لی جائیں گی جن میں ربا لازم نہ آتا ہو اس معنی کی تائید یا تخصیص پر حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

"سونے کی بیع سونے کے ساتھ نقد اور برابر برابر ہونی چاہیئے اس میں زیادتی ربا (سود) ہے۔ اور نمک کی بیع نمک کے ساتھ برابر برابر اور دست بدست ہونی چاہیئے، زیادتی ربا ہے اور جو کی بیع جو کے ساتھ بھی برابر برابر دست بدست ہونی چاہیئے اور زیادتی ربا ہے اور کھجور کی بیع کھجور کے ساتھ بھی برابر برابر اور

---

[1] کشف الاسرار ص ۲۱۸ ج ۱

دست بدست ہونی چاہیئے زیادتی ربا ہے۔"

یہ حدیث مشہور ہے جسے علماء نے سند قبولیت عطا کی ہے اور اسے قابل عمل قرار دیا ہے۔

اور یہ علت بیان کر کے اشیائے غیر منصوصہ کو منصوص علیہ پر قیاس کیا ہے

پس آیت احلال بیع میں دو مرتبہ تخصیص کی گئی ہے۔

:۔ (۱) پہلی مرتبہ تو ان اشیاء میں سود کو حرام قرار دے کر تخصیص کی گئی ہے جن کا ذکر اس حدیث میں پایا جاتا ہے۔

:۔ (۲) ثانیاً ان چیزوں میں بھی سود حرام قرار دیا گیا جو کہ ان کے ہم معنی ہیں۔ اگرچہ ان کی تعیین میں علماء مختلف ہیں[1]!"

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام مخصوص ہونے کے بعد خبر واحد سے بھی کم درجہ رہ جاتا ہے کیونکہ خبر واحد تو استدلال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔ اور قیاس اس کا معارض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ مگر قیاس اس عام کا معارض ہو سکتا ہے جس میں تخصیص کی گئی ہو اور اس کے عموم میں سے بعض جزئیات کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس لئے کہ فقہاء کا کہنا ہے۔ کہ ہر نص خاص معلل ہوتی ہے خواہ وہ علت مستنبط ہی کیوں نہ ہو پھر استنباط کے بعد وہ علت، علت ظاہرہ کے حکم میں ہو جاتی ہے اور عام کے باقی غیر منصوصہ افراد کی طرف سرایت کر جاتی ہے اور اس علت کی بنا پر جو افراد نکلتے ہیں ان کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ اس لئے صیغۂ عموم کی دلالت میں ہی شبہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس حالت میں قیاس اس کا معارض بھی ہو سکتا ہے۔ اور استدلال میں اس پر مقدم بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ صاحب کشف الاسرار اس کے متعلق لکھتے ہیں۔

---

[1] علمائے ظاہر، جو غیر منصوصہ علت پر قیاس کے قائل نہیں ہیں، ان اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء میں کمی بیشی جائز سمجھتے ہیں۔ دیگر علماء ان پر دوسری اشیاء کو بھی قیاس کرتے ہیں مگر بیان علت میں ان کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کا کہنا ہے کہ علت کاملہ تو جنس اور کیل اور وزن میں اتحاد کا نام ہے۔ اگر یہ دونوں علتیں پائی جائیں تو تفضل یعنی بیشی اور نسا یعنی ایک طرف سے ادھار حرام ہوگا اور اگر ایک علت منتفی ہو جائے تو دوسری علت ناقص رہ جائیگی اس بنا پر "بیشی" مباح ہوگی لیکن (نساء) ادھار بدستور حرام ہی رہے گا۔

دو علت ہے نص میں سے تخصیص کا ارادہ ثابت ہو سکتا ہے۔ جبکہ نص ظاہر ہو اور علت جو اس کا وصف ہے، وہ بھی ظاہر ہو پس اس دلیل ظاہری سے ارادہ خصوص بطور نادر واقفیت پیدا ہو جاتا ہے۔ ارادہ خصوص کا احتمال پیدا ہونے سے وہ نص عام درجہ علم سے ساقط ہو جاتی ہے مگر عملاً ساقط نہیں ہوتی۔ اس بنا پر خبر واحد اس پر تفوق رکھتی ہے۔ کیونکہ وہ بلحاظ اصل کے بہر حال ثابت ہے اگر شک وشبہ ہے تو اس کے طریق علم میں ہے۔

اور طریق علم میں شبہ ہونا اس کی اصلیت کو باطل نہیں کرتا۔ مگر جب عام سے کچھ خاص کر لیا جائے تو اس کے اصل میں ہی شبہ پیدا ہو جاتا ہے پھر قیاس کی طرح ہو جاتی ہے کیونکہ قیاس میں بلحاظ اصل کے شبہ ہوتا ہے ——— کیونکہ نص مخالف کے معلول ہونے کے باعث باقی ماندہ افراد میں بھی اس علت کے ثبوت کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے اور احتمال سے بلحاظ عمل کے تو وہ خبر ساقط نہیں ہوتی مگر یقین کو ضرور زائل کر دیتی ہے[1] ......

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ صیغہ خصوص کا ثبوت مع اس کی علت کے، جس میں وہ پائی جائے، سب کے ساتھ ہوتا ہے اور جس میں وہ علت پائی جاتی ہے۔ وہ مجہول القدر ہے جس کا اثبات کسی دلیل ظاہر سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل دلیل میں شک وشبہ پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ موجب یقین نہیں ہو سکتی۔ ہاں موجب عمل ضرور رہتی ہے۔ اور اس شک کی بنا پر وہ قیاس کے درجہ میں شمار ہوتی ہے کیونکہ قیاس میں بھی اس وجہ سے ضعف پایا جاتا ہے کہ اس کے اندر علت حکم میں طرفین کے متحد ہونے کا یقین نہیں ہوتا۔

الغرض اس طرح سے فقہائے حنفیہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ صیغہ عموم کی دلالت بعد از تخصیص ظنی ہوتی ہے اور یہ چیز احلال بیع والی آیت کے ساتھ حدیث ربا پر صادق آتی ہے کیونکہ آیت مذکورہ سے صرف وہی اشیاء مستثنیٰ نہیں ہیں جن کے متعلق "حدیث ربا" میں تصریح پائی جاتی ہے بلکہ فقہاء نے آیت کے عموم سے ہر اس چیز کو خارج کر دیا ہے جس میں "علت مستنبطہ" پائی جاتی ہے۔

پھر یہ علت بھی مختلف فیہ ہے۔ فقہائے حنفیہ کے نزدیک وہ علت ناپ تول اور اتحاد

---

[1] کشف الاسرار ص۳۱۳ ج ۱

جنس ہے لہذا وہ چیزیں جو ناپ تول میں آتی ہوں اور متحد الجنس ہوں۔ وہ اس آیت کے مفہوم سے از روئے حدیث خارج ہونگی اور فقہائے مالکیہ وصف طعم ادخار (ذخیرہ کرنا) اور اتحاد جنس کو علت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو مطعومات کے قبیل سے ہو اور ذخیرہ کی جا سکتی ہو۔ اتحاد جنسی کی صورت میں اسکی بیع حرام ہوگی اور وہ آیت مذکورہ کے مفہوم سے مستثنیٰ ہوگی۔ فقہائے شافعیہ ماسوا امکان ادخار کے مالکیہ کے ساتھ متفق ہیں۔ تو جو چیزیں اس علت کی بنا پر اس آیت سے خارج ہوتی ہیں، ان کی مقدار مجہول ہے لہذا اصل دلیل میں شبہ پیدا ہو جائے گا اور وہ موجب یقین نہیں رہے گی۔

حنفیہ کے اصول پر اعتراض: لیکن ہم اس بحث میں یہ ضرور کہینگے کہ جب قبل از تخصیص یہ آیت قطعی الدلالۃ تھی تو صیغۂ خاص کے ذریعہ اس سے وہی اشیاء مستثنیٰ ہونی چاہئے تھیں جن کی اس میں تصریح پائی جاتی ہے علت خاص کے ذریعہ قیاس سے مزید اشیاء کو خارج نہیں کرنا چاہئے تھا۔ کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کو نہیں لایا جا سکتا۔ لہذا اصل دلیل پر وہ نقض کے قابل نہیں ہو سکتا اس بنا پر عام کی قطعیت ثابت ہو جانے کے بعد علت کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا صحیح نہیں ہے، اور نہ وہ عام کو قطعیت کے درجہ سے اتار کر ظنیت کے درجہ پر لا سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دعویٰ کا مقدمۂ دلیل بننا لازم آتا ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے لہذا قیاس سے اس کی تخصیص صحیح ہے اور ادھر دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ علتِ نص کو عمل میں لانا ممکن ہے اور اس سے عام میں شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ علت کے شمولات مجہول ہیں اور علت کو بروئے عمل لانا عین تخصیص بالقیاس ہے اور یہی چیز از قبیل نتائج دعویٰ ہے"

اگر ہم تنزل سے کام لے کر اعمالِ علت کے جواز کو تسلیم بھی کر لیں تو اس علت کا بلحاظ ظہور کے نص کے قریب ہونا ضروری ہے جب وہ اس طرح ظاہر ہوگی تو جن جزئیات پر وہ منطبق ہوگی، وہ منصوص علیہ کے حکم میں ہو جائینگی لہذا تخصیص کے بعد باقی ماندہ آحاد کا نصوص و علت کے لحاظ سے معلوم اور محدود ہونا ضروری ہے پھر جب وہ معلوم اور محدود ہونگے تو ان پر دلالت بھی قطعی ہوگی اور جن افراد میں وہ علت پائی جائے گی وہ بھی معلوم اور معین ہونگے۔

یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے: علامہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کی اتباع میں دوسروں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی دلالت ظنی رہ

جاتی ہے اور وہ خبر واحد سے بھی کم درجہ کے دلائل میں شمار ہوتا ہے۔

ہمارا فرض تھا کہ اس پر کچھ روشنی ڈالیں کیونکہ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں تخصیص کی گئی ہے ایسی آیات سے استدلال کرنا اگر اس حد تک کمزور ہے کہ قیاس سے ان کی تخصیص جائز ہے تو قیاس کا بہت سی نصوص قرآنیہ کا معارض ہونا لازم آئے گا اور یوں بہت سی جزئیات کو مستثنیٰ کرنا پڑیگا علمائے حنفیہ نے اپنی کتابوں میں بہت سی آیات درج کی ہیں جن میں تخصیص کی گئی ہے چنانچہ وہ بیان کرتے ہیں کہ آیت مواریث منع میراث قاتل وغیر مسلم سے خاص ہے،

اس تخصیص کے بعد کیا آیت مواریث ظنی الدلالت ہوگی کہ قیاس اس کا معارض بن جائے ہرگز نہیں۔ فقہاء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ حتیٰ کہ جو لوگ قیاس کے شدت سے قائل ہیں وہ بھی اسے ظنی الدلالت نہیں مانتے۔ بات صرف اتنی ہے کہ دفاع کا تقاضا ہے۔ کہ اس قاعدہ پر ان کی بیان کردہ فروع صحیح رہ سکیں اور ان کے شیوخ کے بیان کردہ اصول میں ربط و ضبط قائم رہے'!

فقہائے عراق کی وضع احتیاط: عموم و خصوص کے الفاظ اور ان کی دلالت کے قطعی و ظنی ہونے کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف خواہ کیسی بھی ہو۔ ان قضایا کے شواہد سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عراق میں احادیث صحیحہ کی قلت تھی اور وہاں تک جو آثار پہنچتے تھے وہ شکوک و شبہات سے محفوظ نہیں تھے اس بنا پر فقہائے عراق اور وہاں کے شیوخ نصوص قرآنیہ کے ساتھ تمسک میں مبالغہ کرتے تھے اور کسی آیت کے مفہوم و معنی سے متعلق اگر کوئی حدیث سامنے آتی تو اس کی طرف چنداں التفات نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ انہوں نے یہ قاعدہ بنا لیا کہ نص خاص اپنے موضوع میں محتاج بیان نہیں ہوتی لہٰذا انہوں نے اس باب میں جو احادیث وارد تھیں انہیں آیت کا بیان ماننے سے انکار کر دیا اور سمجھا کہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی کا موجب ہیں، ہاں اگر وہ احادیث مستفیض یا مشہور ہوتیں تو قبول کر لی جاتیں اور اگر احاد کے قبیل سے ہوتیں تو رد کر دی جاتیں حتیٰ کہ عبادات میں بھی انہوں نے یہی مسلک اختیار کئے رکھا اور اس سلسلہ میں انہوں نے فروعی مسائل سے کافی شواہد پیش کئے جن میں کتاب اللہ کی نصوص خاصہ سے استدلال کیا گیا ہے اور اس بارے میں جو احادیث پائی جاتی ہیں انہیں چھوڑ دیا گیا ہے۔ باوجودیکہ احادیث بیان میں اضافہ کرتی ہیں اور اس کے نازک پہلوؤں کی وضاحت کرتی ہیں۔

اس موقعہ پر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلہ میں سراسر نص قرآنی پر اس لئے اعتماد کیا ہے کہ انہیں حدیث کا علم نہیں ہوا ورنہ اگر حدیث مل جاتی تو قرآن کریم کی تفسیر کے سلسلہ میں وہ اس سے ضرور مدد لیتے،

اسی طرح عموم قرآنی کے متعلق انہوں نے قاعدہ بنایا کہ عام قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور اس قطعی الدلالت ہونے کے باعث انہوں نے اس موضوع کی بہت سی احادیث کو یہ کہکر ترک کر دیا کہ وہ ظنی الدلالت ہیں۔ اور عموم قرآن ثبوت و دلالت دونوں کے لحاظ سے قطعی ہے۔ لہٰذا احادیث آحاد اس سے معارض نہیں ہوسکتیں اس کے لئے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ سے شواہد پیش کئے جن میں انہوں نے عموم قرآن سے استدلال کیا ہے اور احادیث آحاد کی طرف التفات نہیں کیا۔ مگر یہاں بھی ہم وہی بات کہیں گے کہ امام ابوحنیفہؒ کو ان احادیث کا علم نہیں ہوسکا ورنہ وہ انہیں ترک نہ کرتے اور کبھی بھی آیات کو ان کے عموم پر نہ چھوڑتے۔

پھر ہم فقہائے عراق کو یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام ظنی الدلالت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا دوبارہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص جائز ہے۔

اس سے ایک طرف تو انہوں نے قیاس میں وسعت سے کام لیا اور دوسری طرف نص مخصوص کے معنی و مفہوم میں توسیع پیدا کر دی حتیٰ کہ اس کی لفظی دلالت سے علت و سبب کی طرف تجاوز کیا اور تخصیص کو الفاظ کے معنی و مفہوم پر مقتصر نہیں رہنے دیا بلکہ اس کے علل و اوصاف کو بھی تخصیص میں مؤثر سمجھنے لگے۔

پھر اسی پر اقتصار نہیں کیا بلکہ عموم دعویٰ کی رو میں بہ کر اس بات کے بھی قائل ہو گئے۔ کہ تخصیص کے بعد قیاس بھی نص قرآنی کا معارض ہو سکتا ہے۔ یہ قیاس کے بارے میں متاخرین کا افراط ہے جو متقدمین کے اقوال سے قطعاً مطابقت نہیں رکھتا، لیکن ان کے قیاسات کی کثرت کو ضرور ظاہر کرتا ہے۔

مصادرِ شریعت (۱)
(ف)

بیان قرآن کریم

قرآن کے مجمل کی سنت سے تفصیل

شریعت کا مصدر اور منبع :- قرآن کریم ہی شریعت اسلامیہ کا مصدر و منبع اور ماٰخذ ہے جس سے شریعت کے اصول و فروع ماخوذ ہیں اور اسی سے اَدلّہ شرعیہ کو قوتِ استدلال حاصل ہوتی ہے، اس اعتبار سے قرآن پاک شریعت کا کلیہ اور اس کے احکام کا جامع ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے :-

"جس نے قرآن کو جمع کر لیا اس نے بہت بڑا بار اٹھایا، یوں سمجھئے کہ ایسا شخص نبوت کو اپنے دونوں پہلوؤں میں لئے ہوئے ہے۔ مگر اس کی طرف وحی نہیں آتی۔"

ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں :-

"ابواب فقہ میں سے کوئی باب بھی ایسا نہیں جس کی اصل کتاب و سنت سے نہ ملتی ہو اور سنت اس کا اعلان نہ کرتی ہو۔"

خود قرآن کریم میں ہے :-

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں :-

"جس نے قرآن پڑھ لیا اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے۔"

پس جب قرآن حکیم شریعت کے لئے ضابطۂ کلّی کی حیثیت رکھتا ہے ۔ جیسا کہ مذکورہ نصوص اور دیگر دلائل سے ثابت ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ شریعت کے اصول مجملاً بیان کرے جو تفصیل و توضیح کے محتاج ہوں لہٰذا بعض احکام و شرائع کے استنباط و استخراج کے لئے سنّت سے استعانت کئے بغیر چارہ نہیں رہا ۔ جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے :۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ؁

آیاتِ احکام کا استقرا اور تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام بیان کے محتاج نہیں ہیں جیسا کہ حدِّ قذف کے متعلق فرمایا :۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ؁

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ پیش نہ کر سکیں انہیں اسّی کوڑے مارو اور پھر ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو ۔ بلا شبہ یہ لوگ فاسق ہیں ۔

اسی طرح وہ آیت ہے جس میں لعان اور اس کا طریقہ بتایا گیا ہے :۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ، وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ؁

یعنی "وہ لوگ جو زنا کی تہمت لگائیں اپنی منکوحہ عورتوں پر اور ان کے پاس اپنے سوا چار گواہ نہ ہوں تو ان کی شہادت یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے کہ مجھ پر خدا کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اس کے بعد عورت سزا سے یوں بچ سکتی ہے کہ وہ چار بار قسم کھا کر کہے کہ بیشک یہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار کہے کہ مجھ پر خدا کا غضب ہو اگر یہ سچا ہو" ۔

تو اس آیت میں لعان اور اس کا طریقہ بیان فرما دیا گیا ہے اور سنت نے وہ احکام بیان کر دیئے ہیں جو مرتب ہوتے ہیں ؁

مگر قرآن پاک میں احکام سے متعلق بعض آیات مجمل ہیں جو تفصیل کی محتاج ہیں اور بعض میں قدرے خفا پایا جاتا ہے جو تفسیر و تاویل کی متقاضی ہے اور بعض مطلق ہیں جو مقید کی گئی ہیں ۔

وعلیٰ هٰذا القیاس ......

فقہائے اور محدثین کے مذہب میں فرق:۔ بلاشبہ علمائے اسلام فقہا اور محدثین اس پر متفق ہیں کہ سنت قرآن کا بیان ہے مگر ان دونوں گروہوں میں قدرے اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

فقہائے اہل الرائی قرآن کو اس کے معنی و مدلول کے لحاظ سے محتاج بیان نہیں مانتے۔ سنت کسے کسی آیت سے متعلق جو کچھ ثابت ہوتا ہے اس کی حیثیت ایک زائد چیز کی ہے جو اسی صورت میں قابل تسلیم ہو سکتی ہے کہ بلحاظ ثبوت اس کا ہم پلہ ہو۔

مگر فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ احکام قرآنی کے متعلق جو کچھ بھی آثار و سنت سے ثابت ہو گا عمومات قرآنی کے لئے اس کی حیثیت مخصص کی ہوگی اور مطلق و خصوص کے لئے مقید اور مبین ہوگا، لہذا نص خاص بھی احیاناً بیان کی محتاج ہو سکتی ہے اور سنت میں جو کچھ اس کے متعلق وارد ہو گا وہ اس کا بیان بن جائے گا۔

پس فقہائے اہل الرائے کی جن کے سرگردہ امام ابو حنیفہ ہیں رائے یہ ہے کہ اگر کتاب بیان کی محتاج ہو تو سنت اس کی مبین بن سکتی ہے مگر محدثین کی نسبت بہت کم ایسے بیان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اقسام بیان قرآن:۔ فقہائے حنفیہ کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان سنت کی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) **بیان تقریر:۔** یعنی سنت کا بیان آیت کے معنی کی توکید کرے جیسا کہ ماہ رمضان کی تحدید کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے

صوموا لرؤیة وافطروا لرؤیة

یعنی چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو

یہ حدیث موکد ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی:۔

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ؕ

ماہ رمضان جس میں قرآن نازل ہوا جو لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور واضح الدلالت ہے من جملہ ان کتب کے جو ذریعۂ ہدایت ہیں جو شخص یہ مہینہ پائے اسے چاہیے کہ روزہ رکھے۔

(۲) بیانِ تفسیر: یعنی کسی مجمل یا مشترک کی وضاحت کرنا

مجمل کی مثال یہ ہے کہ ـ زکاۃ، حج، وغیرہ کا حکم اجمالی طور پر قرآن نے دیا مثلاً نماز کہ اس کے ارکان واوقات بیان نہیں کئے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے بیان کر دیا ـ

فرمایا صلوکما رأیتمونی اصلی، یعنی جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، اسی طرح تم بھی پڑھو

ایسا ہی زکوٰۃ کا مسئلہ ہے جس کی تفصیل سنت نے بیان کی ہے ـ چنانچہ نقدین (سونا چاندی) کی زکوٰۃ سے متعلق آنحضرتؐ نے فرمایا ـ

ھاتوا ربع عشر اموالکم ـ یعنی نقدی میں سے چالیسواں حصہ ادا کرو ـ

اپنے والیوں کو حکم نامے لکھکر مویشی اور کھیتی کی زکوٰۃ کی وضاحت کی

اسی طرح حج جس کا ذکر قرآن نے مجملاً کیا ہے، لیکن سنت نبویہ نے مناسک حج کا بیان فرمایا ہے ـ

اسی طرح آیت سرقہ مجمل ہے

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ

یعنی: چوری کرنے والے مرد اور عورت ان کے دونوں کے ہاتھ قطع کر دو، یہ بدلہ ہے ان کے کام کا خدا کی طرف سے بطور سزا کے ـ

سنت نے مال سرقہ کا نصاب مقرر کیا کہ کم از کم اتنے مال کا سرقہ ہو تو قطع ید واجب ہوتا ہے پھر اس کی شروط بیان کیں اور فرمایا کہ ہاتھ فلاں جگہ سے کاٹا جائے ـ

اسی طرح آیت ربا

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ـ یعنی اللہ نے بیع حلال کی ہے اور سود حرام کیا ہے ؛

علمائے احناف کے نزدیک یہ مجمل ہے جس کی تفصیل سنت میں پائی جاتی ہے، سنت ہی نے ربا کے حدود مقرر کئے اور سودی اموال کی تعیین

جن مشترک[1] الفاظ کی سنت نے وضاحت کی ہے، ان میں سے ایک یہ آیت ہے ـ

---

[1] مشترک وہ لفظ ہوتا ہے جو اصل وضع کے اعتبار سے دو یا دو سے زائد معنی پر دلالت کرے (باقی اگلے صفحہ پر)

۱۸۔ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
یعنی طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں تین حیض تک۔

اس آیت میں لفظ قُرُوءٌ اضداد سے ہے اور لغت میں طہر اور حیض دونوں معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے تو آیت کریمہ میں قروء بہ معنی طہر بھی ہو سکتا تھا اور بمعنی حیض بھی مگر سنت ماثورہ سے ثابت ہے کہ مراد حیض ہے آپ نے فرمایا:۔

طَلَاقُ الْاَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ

یعنی لونڈی کے لئے دو طلاق ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ قروء سے حیض مراد ہے اطہار نہیں ورنہ آپ عِدَّتُهَا حَيْضَتَان کی بجائے "طُهْرَانِ" فرماتے۔

اس قسم کا بیان مُبَيِّن سے متصل بھی ہو سکتا ہے اور منفصل بھی، اور زمانہ کے اعتبار سے مقارن بھی ہو سکتا ہے۔ اور متراخی بھی۔ مگر ضرورت سے زیادہ تاخیر جائز نہیں کیونکہ اس سے تکلیف مَالَا يُطَاقُ لازم آتی ہے اور خفا کے سبب اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس پر عمل کا مطالبہ ایک محال چیز کا مطالبہ ہوگا جو جمہور اہل اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ علمائے احناف کے ہاں عموم کی تخصیص میں تراخی جائز نہیں ہے کیونکہ عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عام کے بعض افراد مراد ہیں اور وہ لفظ کو عموم سے خصوص کی طرف نقل کرتا ہے اور تخصیص چونکہ اس پر قرینہ کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کا متصل ہونا ضروری ہے

نیز احناف کے نزدیک ایجاب حکم میں عموم اور خصوص یکساں درجہ پر ہوتے ہیں لہٰذا تاخیر کی صورت میں اس پر عمل واجب ہو جائے گا اور تاخیر خصوص کی صورت میں عام کے جس جزء پر عمل ہو چکا ہے اس کا ابطال لازم آئے گا پس یہ نسخ ہے تخصیص نہیں، تبدیل ہے تفسیر نہیں۔

احناف میں سے علمائے اصول نے بیان مجمل و مشترک، اور تخصیص عام میں فرق کیا ہے کہ اول کی حیثیت تو محض بیان و تفسیر کی ہے کیونکہ خفا و احتمال کا سبب بیان کے بغیر وہ لفظ مجمل و مشترک، موجب

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحے کا) جیسے لفظ "عَيْنٌ" کہ یہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے آنکھ، چشمہ جاری اور ذات شے کے لئے بولا جاتا ہے اور لفظ قُرْءٌ کہ حیض اور طہر دونوں پر بولا جاتا ہے۔

عمل ہی نہیں ہوتا لیکن دلیل مخصص کی حیثیت بیانِ محض کی نہیں ہوتی کیونکہ عام کی حالت میں نہ کسی قسم کا احتمال ہوتا ہے اور نہ اس کے معنی و شمول میں خفا پایا جاتا ہے لہٰذا اس کا مخصص ایک طرح سے معارض کی حیثیت رکھتا ہے اور من وجہ بیان نہیں بنتا ہے لہٰذا جانب بیان کو جانب معارضہ پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ متصل اور غیر متراخی ہو چنانچہ شمس الائمہ اس کے متعلق فرماتے ہیں :-

" بیانِ مجمل تو بیانِ محض ہوتا ہے کیونکہ کسی لفظ کا بیان ماننے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ لفظ محتمل ہو اور بذاتِ خود موجبِ عمل نہ بن سکتا ہو اور اس لفظ سے جو معنی مقصود ہوں بیان میں ان کی تفسیر یا اعلام بننے کا احتمال ہو اور یہ شرط بیانِ مجمل ہی میں پائی جاتی ہے اور وہ چونکہ من کل الوجوہ بیان ہوتا ہے اور کسی لحاظ سے بھی معارض نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کا مفصول لانا بھی جائز ہے مگر دلیل خصوص ہر جہت سے بیان نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے کہ صیغۂ عموم میں خصوص کا احتمال پایا جاتا ہے، وہ بیان بنتی ہے اور اس حیثیت سے کہ عام بذاتِ خود اپنے متناولات میں موجبِ عمل ہے دلیل معارض بن جاتی ہے اور بمنزلہ شرط اور استثناء کے ہوتی ہے، لہٰذا اسے بیان بنا کر موصول قرار دینا بھی جائز ہے اور مفصل کی صورت میں حکم اول کی ناسخ اور معارض قرار پائے گی۔"[۱]

(۴) بیانِ تبدیل :- اسے نسخ بھی کہتے ہیں، علمائے حنفیہ کے نزدیک قرآن کا نسخ قرآن سے جائز ہے اور سنت سے بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ متواترہ یا مشہورہ ہو۔

آئندہ صفحات میں ہم نسخ کے احکام و شرائط پر بحث کریں گے اس لئے یہاں اسی اشارے پر اکتفا کرتے ہیں۔

حنفی مذہب کے علماء اصول کے یہ ضوابط جنہیں وہ ان مختلف فروعات فقہیہ سے مستنبط کرتے ہیں جن کے بارے میں مذہب حنفی کے اولین آئمہ یعنی امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ نے قرآن کریم کے بیان میں سنت پر اعتماد کیا ہے۔ سنت پر یہ اعتماد علما کے نزدیک متفق علیہ اصل ہے پس امام ابوحنیفہ جیسا کثیر الاستنباط فقیہہ جس سے بکثرت فروعات مروی ہیں اس سے گریز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ جو شخص قرآن سے احکام کا استخراج کرے گا جب تک قرآن اپنے جملہ احکام میں کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے، ضروری ہے کہ وہ سنت پر اعتماد کرے، چنانچہ علامہ شاطبی "الموفقات" میں

---

[۱] ملاحظہ ہو کشف الاسرار ج ۲ ص ۸۳۰۔

فرماتے ہیں :۔

"استنباط احکام میں صرف قرآن پر ہی اکتفا نہیں کرنا چاہیئے بلکہ سنت جو اس کی شرح اور بیان ہے، اسے بھی مدنظر رکھنا چاہیئے کیونکہ قرآن میں صرف امورِ کلیہ پائے جاتے ہیں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ کہ قرآن میں ان چیزوں کا اجمالی تذکرہ پایا جاتا ہے، لہٰذا ان امور کی تفصیل جاننے کے لئے سنّت سے بے نیازی ممکن نہیں ہے[1]۔"

اگر کوئی مقدمہ آپ پر دائر ہو اور آپ مجھ سے یہ چاہیں کہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کروں اور دھمکی دیں کہ ایسا اگر نہ کروگے تو تجھے دریا میں غرق کر دوں گا تو یاد رکھیئے کہ میں دریا میں ڈوب جانے کو پسند کروں گا لیکن خلاف انصاف فیصلہ کروں، مجھ سے یہ نہیں ہو سکتا، ایک اور موقعہ پر منصور سے ہی آپ نے یہ بھی فرمایا تھا۔ (صہ۲ موفق جلد ۲)

قاضی اسی شخص کو ہونا چاہیئے جو آپ کے خلاف بھی فیصلہ کرنے کی ہمت رکھتا ہو آپ کے بال بچوں کے خلاف بھی آپ کے سپہ سالاروں اور فوجی افسروں کے خلاف بھی، [صہ۲۱۵ موفق ج ۱]

---

[1] الموافقات للشاطبی صہ۳۲

سنت نبی کریمؐ

کیا امام صاحب قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے تھے؟

اجتہاد و استنباط کی اصل ثانی

یہ وہ دوسری اصل ہے جس پر امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اجتہاد و استنباط کی بنیاد رکھی۔ کتاب اللہ کے بعد دوسرا مرتبہ سنت کا ہے۔ کیونکہ قرآن کریم شریعت اسلامیہ کا عمود اور اس کا اصل سرچشمہ ہے، اور قرآن ہی سے یہ ثابت ہے کہ سنت بھی شریعت کا منبع اور مصدر ہے لہذا سنت کا اعتبار قرآن کے بعد ہوگا۔ سنت چونکہ قرآن پاک کے کلیات کی مفسر اور مبین ہے اس لحاظ سے بھی وہ قرآن سے متاخر اور اس کی خادم ہوگی۔ اسے قرآن سے وہی نسبت ہوگی جو تابع کو متبوع سے ہوتی ہے۔

بہت سے آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال میں سنت کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہے، مثلاً حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے انہیں یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجتے وقت دریافت فرمایا "اِن تم مختلف امور کا کس طرح فیصلہ کرو گے۔؟"

"حضرت معاذ رضؓ نے عرض کیا کتاب اللہ سے"!

آپ نے دریافت فرمایا۔

"اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملا تو؟"

حضرت معاذ رضؓ نے جواب میں کہا۔

"پھر میں سنت رسول اللہ کی روشنی میں کروں گا۔"

آپ نے پھر دریافت فرمایا۔

"اور اگر سنت میں بھی وہ حکم نہ ملا تب ؟"

حضرت معاذ رضؓ نے عرض کیا:۔

"تب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا"

اسی طرح حضرت عمرؓ نے قاضی شریح رحؒ کو فرمان بھیجا!

"اگر تمہارے پاس کوئی فیصلہ لایا جائے تو پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرو۔ اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ سے فیصلہ کرو۔"

اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے:۔

"تم میں سے جسے قاضی بنایا جائے اسے چاہئے کہ پہلے کتاب اللہ سے فیصلہ کرے اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تب سنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے"!

اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبد اللہ بن عباس سے بھی مروی ہے،

غرض یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو امام ابو حنیفہ رحؒ سے ثابت اور ماثور ہے اور انہوں نے خود اس کی تصریح کی ہے جیسا کہ اصول استنباط پر بحث کی ابتداء میں ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔

پس جو چیز قرآن سے ثابت ہو، احناف اسے قطعی اور جو سنت سے ثابت ہو اسے ظنی کہتے ہیں، وہ احکام قرآنی کو فرض اور اوامر سنت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ یہی حال منہیات کا ہے جو چیز قرآن کی رو سے منہی عنہ یعنی ممنوع ہو اسے حرام اور جو سنت ظنی سے ثابت ہو اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔

یہ سب تفریق صرف اس بنا پر ہے کہ ثبوت اور استدلال کے لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن سے متاخر ہے لہذا ثبوت کے اعتبار سے اس کی جہت اور ہے اور استدلال احکام کے لحاظ سے جدا! فقہاء کے درمیان یہ بحث بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحؒ اجتہاد و استنباط میں کس حد تک سنت پر اعتماد کرتے تھے، بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ وہ قیاس کو بھی سنت پر مقدم رکھتے تھے۔

لیکن یہ امر ذرا بحث طلب ہے، امام ابو حنیفہ رحؒ سے جو فروع و آثار مروی ہیں ان کا تتبع کر کے یہ دیکھنا چاہیے کہ روایت کے مقابلہ میں ان کے فقہی آراء کس قسم کے ہیں؟ کیا امام صاحب نے ان میں روایات کی مخالفت کی ہے یا موافقت؟ پھر اگر مخالفت کی ہے تو کیا ان روایات کی مخالفت براہ نادانی ہے یا قصداً و عمداً اور پھر اگر بعد از علم ان روایات کی مخالفت کی ہے تو کیا ان کے پاس کتاب و سنت سے کوئی دوسری دلیل موجود ہے یا نہیں ہے؟ بلاشبہ یہ کٹھن کام ہے، لیکن اگر انصاف سے کام لے کر تحقیق کی جائے تو امام صاحب کے فہم فقہی کا بیان کامل، اور وہ حضرات جنہوں نے ان کی فقہ کو

مرتبہ خاص پر فائز کر دیا ہے۔ اور ان کے ارشادات کے مؤثرات و محرکات جو ماحول اور نکتہ چینیوں کے مابین مایۂ نزاع و کشمکش رہے ہیں وضاحت کے ساتھ خود سامنے آجائیں گے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ بتائیں کہ علمائے اصول نے اس امام جلیل کے اصول استخراج کے بارے میں کیا رائے قائم کی ہے اور یہ معلوم کریں کہ فروعی مسائل کے استنباط میں انھوں نے سنت پر کس درجہ اعتماد کیا ہے، ہم اس اتہام کی پر زور تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان پر یہ کہہ کر لگایا گیا ہے کہ وہ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھتے ہیں، اور بعض علماء کی نظر میں جو جو احادیث صحیح تھیں انہیں قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتے تھے۔

اپنے عمل کے بارے میں خود امام صاحب کی تصریحات: بلا شبہ امام ابو حنیفہ پر ان کی زندگی ہی میں سنت کی مخالفت کا الزام عائد کیا جا چکا تھا اور وفات کے بعد تو مخالفین نے اس الزام کو خوب اچھالا، حالانکہ امام صاحب خود ہی اس الزام کی تردید اور اس سے اپنی برات کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے۔

"بخدا وہ لوگ دروغ گو اور افترا پرداز ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم سنت پر قیاس کو مقدم سمجھتے ہیں بھلا نص کے بعد قیاس کی گنجائش بھی کیا رہ جاتی ہے"[1]

اسی طرح امام صاحب نے امر واقعہ کا اظہار فرما دیا ہے، یعنی ارشاد ہے کہ نص نہ ملنے کی صورت میں مجبوراً قیاس کرنا پڑتا ہے، ورنہ نص کی موجودگی میں اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

بلکہ وہ یہاں تک تصریح فرماتے ہیں کہ سخت ضرورت کے وقت ہی وہ قیاس سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

"ہم کبھی قیاس سے کام نہیں لیتے بجز اس صورت کے کہ ضرورت شدید لاحق ہو، پہلے ہم مسئلہ زیر غور میں کتاب و سنت اور قضایائے صحابہ سے دلیل تلاش کرتے ہیں، اگر نہ ملے تو اس وقت مسکوت عنہ کو منطوق بہ پر قیاس کرتے ہیں"[2]

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:-

"سب سے پہلے ہم کتاب اللہ سے دلیل لیتے ہیں، پھر اس کے بعد سنت سے پھر قضایائے

---

[1] المیزان للشعرانی ص ۵۱

[2] ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۵۱

صحابہ سے اگر صحابۂ کرام کسی امر پر متفق ہوں تو ہم اس پر عمل کریں گے مگر جب وہ کسی معاملہ میں مختلف ہوں تو دونوں مسئلوں کے درمیان کسی جامع علت کی بنا پر قیاس کریں گے کہ حکم واضح ہو جائے[1]"

امام صاحب سے یہ بھی مروی ہے :۔

"ہم پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں پھر رسول اللہؐ کی سنت پر، پھر اس کے بعد ان احادیث پر جو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے مروی ہیں"

اور فرمایا کرتے تھے :۔

"جو حکم آنحضرتؐ (فداہ ابی و امی) سے ثابت ہو وہ سر آنکھوں پر، اور کسی صورت میں بھی ہم سے اس کے خلاف سرزد نہیں ہو سکتا، اور رہے صحابۂ کرام کے اقوال و قضایا تو انہیں سے ہم بہتر کا انتخاب کریں گے، اب رہے تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و فتاویٰ تو وہ بھی آدمی تھے، ہم بھی آدمی ہیں[1]"

ایک روایت میں ہے کہ ابوجعفر المنصور نے امام صاحب کو لکھا :۔

"مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھتے ہیں"

امام صاحب نے جوابی مکتوب میں تحریر فرمایا :۔

"بات وہ نہیں ہے جو امیرالمومنین کو پہنچی ہے ہم سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں، پھر آں حضرتؐ کی سنت پر، اس کے بعد ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علی رضی اللہ عنہم اجمعین کے فیصلوں کو سامنے رکھتے ہیں، پھر باقی صحابۂ کرام کے قضایا کو، اگر وہ کسی معاملہ میں مختلف ہوں تو پھر بے شک میں قیاس سے کام لیتا ہوں، اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے[2]"

دلیل قطعی کے مقابلہ میں اصل ظنی بے حیثیت ہے :۔

مندرجہ بالا نصوص صریحہ جو امام صاحب سے مروی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اپنے زمانہ میں لوگوں کی افترا پردازیوں کا علم ہو چکا تھا، جن کی انہوں نے تردید کی اور ان باتوں سے قطعی انکار

---

[1] المیزان للشعرانی ص ۱۵

[2] ایضاً ص ۶۵ ج ۱

کیا جو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کی جا رہی تھیں، چنانچہ خلیفہ کی طرف اپنے مکتوب میں مزید وضاحت کی۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رہ کا یہ مسلک ہرگز نہیں تھا کہ قیاس ظنی کو حدیث پر مقدم رکھا جائے، بلکہ ہم نہایت وثوق کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امت مسلمہ میں کوئی فقیہ بھی قیاس ظنی کو صحیح حدیث پر مقدم نہیں رکھتا، ہاں روایت یا راوی کے کلام کو اس صورت میں ٹھکرایا جا سکتا ہے جب وہ اصول دین میں سے کسی اصل کے خلاف ہو یا قرآن کریم سے متناقض ہو مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ قیاس کو حدیث پر ترجیح حاصل ہے یا حدیث کو چھوڑ کر قیاس کو ماخذ مانا گیا ہے بلکہ اس روایت کو اس بنا پر غیر مصدق قرار دیا جا رہا ہے کہ وہ دین کی قطعی اصل کے خلاف ہے اور استنباط کے وقت اصل قطعی کے مقابلہ میں اصل ظنی نہیں ٹھہر سکتا بلکہ ایسی صورت میں اصل قطعی دلیل بنایا جاتا ہے اور ظن کی عدم صحت کا حکم لگایا جاتا ہے، اخبار آحاد پر گفتگو کے وقت اس موضوع پر ہم مزید روشنی ڈالیں گے۔

مصادر شریعت (۲)
(السنۃ)

احادیث نبویؐ

حدیثوں کی تقسیم اور ان کا بیان

احادیث کے اقسام :- اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام صاحب کیسی حدیث قبول کرتے تھے اور کیسی رد کر دیا کرتے تھے :-

حدیث کے اقسام سہ گانہ :- محدثینؒ اور علمائے اصول نے عددِ رواۃ کے اعتبار سے حدیث کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے اور وہ تین اقسام یہ ہیں :-

- ۱۔ احادیث متواترہ
- ۲۔ احادیث مشہورہ
- ۳۔ احادیث احاد یا اخبار خاصہ جیسا کہ دو عصری صدی ہجری میں اخبار احاد کو اس نام سے یاد کیا جانے لگا!

احادیث متواترہ :- علامہ فخر الاسلام البزدوی حدیث متواتر کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"حدیث متواترہ وہ ہے جو اتنے آدمیوں سے مروی ہو جن کا شمار ناممکن ہو۔ اور ان کی کثرت تعداد نیز عدالت اور تباین اماکن کی بنا پر اس بات کا وہم بھی

نہ ہو سکتا ہو کہ اتنے زیادہ اور اچھے لوگ اس قدر دور دراز رہتے ہوئے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر سکتے ہیں، یہ صورت تمام سند میں از اوّل تا آخر موجود ہو، جیسے قرآن پاک کی نقل و کتابت، پانچ وقت کی نماز۔ نماز کی تعداد، رکعات اور مقادیر زکوٰۃ اور اس قسم کی دوسری چیزیں جو تواتر سے ثابت ہیں ؎۔"

معنوی طور پر تو احادیث متواترہ موجود ہیں اور ان کے تواتر پر سب کا اتفاق ہے لیکن ایسی احادیث جن کے الفاظ بھی متواتر ہوں اوّل تو بہت کم ہیں اور پھر ان کے تواتر پر اتفاق بھی نہیں ہے مثلاً حدیث:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ؛ یعنی جو شخص عمداً میری جانب غلط بات منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

اس حدیث کے بارے میں ادّعا کیا گیا ہے کہ یہ حدیث متواتر باللفظ ہے اور وہ احادیث جن کے متواتر بالمعنی ہونے پر سب متفق ہیں ان میں ایک حدیث یہ بھی ہے:۔

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ لِمَا هَاجَرَ إِلَيْهِ ؛

یعنی اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو نیت ہی کے اعتبار سے ثمرہ ملے گا پس جس نے خدا اور رسول کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے ہجرت کی تو اس کو وہ حاصل ہو گی اور جس نے اس لئے ہجرت کی کہ دنیا حاصل کرے یا کسی عورت سے شادی کرے تو اس کی ہجرت اسی مقصد کے تحت شمار کی جائے گی ؛

متواتر حدیث کا حکم

حدیث متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے چنانچہ علما کی اکثریت کا قول ہے :۔

؎ ملاحظہ ہو اصول فخر الاسلام بر حاشیہ کشف الاسرار ص ۶۸۱ ج ۱

فخر الاسلام نے متواتر کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ ذکر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عدالت اور اختلاف مقامات شرط ہے مگر بعض کے نزدیک عدالت شرط نہیں ہے جمہور کے نزدیک یہ دونوں شرط نہیں ہے بلکہ اگر اس کے راوی ایک ہی علاقہ کے رہنے والے ہوں۔ تب بھی وہ حدیث متواتر ہی سمجھی جائے گی ؛

حدیث متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسا مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔

ایک دوسرے گروہ کا یہ قول ہے کہ احادیث متواترہ سے صرف طمانیت حاصل ہوتی ہے یقین نہیں، اور ان کے نزدیک طمانیت کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں وہم یا شک کے خلجان کا احتمال باقی رہتا ہے، وہ اپنی رائے کے اثبات میں یہ کہتے ہیں کہ تواتر آحاد کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب حالتِ انفراد میں ہر ایک خبر میں کذب کا احتمال پایا جاتا ہے تو ایک محتمل کا دوسرے محتمل سے ملنا قاطع احتمال نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ مان لیا جائے کہ حالتِ اجتماع میں احتمال منقطع اور کذب مستحیل ہو جاتا ہے تو ممکن کا ممتنع ہونا لازم آئے گا اور کسی جائز کا مستحیل اور ممتنع ہونا باطل ہے تو جو چیز باطل کی طرف لے جانے والی ہو وہ خود باطل ہوتی ہے، لہٰذا احتمالِ کذب کا انقطاع بھی باطل ٹھہرے گا۔

پھر اس تفکیر منطقی کی تائید واقعات سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ہم بعض گروہوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اخبار غیر صادقہ پر متفق ہیں، وہ خبریں ان کے نزدیک متواتر ہیں اور خلف نے سلف سے حاصل کی ہیں۔ حالانکہ ان کے بطلان اور کذب پر دلائل موجود ہیں [1]۔ لیکن جمہور کا مسلک یہی ہے کہ خبر متواتر مشاہدہ کی طرح علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، دلیل یہ ہے کہ لوگ از روئے طبع اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ وہ اپنے باپ دادا کو خبر متواتر ہی سے پہچانتے ہیں جس طرح اپنی اولاد کو مشاہدہ سے۔ یہ علم بھی تواتر ہی پر مبنی ہے کہ کبھی وہ ننھے بچے تھے پھر بڑے ہو کر جوان ہوئے جیسے یہی بات وہ اپنی اولاد میں دیکھتے ہیں اسی طرح جہت کعبہ کی معرفت بھی خبر متواتر پر مبنی ہے جیسا کہ اپنے مکانات کا رُخ مشاہدہ سے جانتے ہیں۔

منطقی اعتبار سے بھی ہمیشہ سے یہ بات مانی جاتی رہی ہے اس لئے کہ لوگ طبائع و مشارب کے اعتبار سے مختلف ہیں، ایک کی طبیعت دوسرے سے نہیں ملتی۔ اس اختلاف و تباین کے باوجود اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جاتے ہیں تو ان کا یہ اتفاق یا تو سماع پر مبنی ہوگا، اور یا محض اختراع پر، لیکن محض اختراع پر اتنے آدمیوں کا اتفاق باطل ہے۔ اس لئے کہ ان کی کثرت اور ان کا حدِ شمار سے خارج ہونا اس بات کو محال بنا دیتا ہے کہ وہ از خود کسی اختراعی چیز پر اتفاق کر لیں۔ اب یہی صورت رہ جاتی ہے کہ یہ اتفاق سماع پر مبنی ہو۔ اسی طرح خبر متواتر سے علم قطعی ثابت ہو جاتا ہے۔

---

[1] ان دلائل کے لئے ملاحظہ ہو کشف الاسرار در اصول فخر الاسلام ص ۱۱۳ ج ۲ (باقی حاشیہ)

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احادیث متواترہ

امام صاحب کے نزدیک خبر متواتر حجت ہے :-

...ست ہیں اور کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انہیں کسی حدیث کے متواتر ہونے کا علم ہو پھر اس علم کے وجود انہوں نے اس حدیث کا انکار کر دیا ہو ۔ اور یہ ممکن بھی کیسے ہو سکتا ہے ؟

احادیث مشہورہ :- احادیث مشہورہ وہ احادیث ہیں جن کے پہلے اور دوسرے طبقے میں احاد راوی ہو ۔ اس کے بعد منتشر ہوئی ہو اور ایسے اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اتنے کثیر تعداد آدمیوں کا جھوٹ پر متفق ہو جانا ناممکن نہ ہو۔

چنانچہ صاحب کشف الاسرار فرماتے ہیں :-

"دوسری صدی یا تیسری صدی میں اگر وہ حدیث مشہور ہو چکی ہو تو اس کی یہ شہرت معتبر سمجھی جائے گی۔ لیکن تیسری صدی کے بعد جو حدیث مشہور ہوئی ہو وہ غیر معتبر ہے اور اس بنا پر کسی حدیث کو مشہور نہیں قرار دیا جائے گا کیونکہ بعد کی صدیوں میں تو آحاد کو بھی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔ ایسی احادیث کو نہ تو مشہور کہا جائے گا اور نہ ان سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہو گی۔"

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ تواتر علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے مگر مشاہدہ کی طرح بدیہی اور ضروری نہیں ہوتا بلکہ استدلالی ہوتا ہے جیسے وحدانیت باری تعالیٰ کہ اس کا علم استدلال سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ مشاہدہ اور معائنہ سے۔

دلیل یہ ہے کہ خبر متواتر کے مفید یقین کی بنیاد چند چیزوں کے جان لینے پر ہوتی ہے مثلاً

(۱) یہ معلوم ہو کہ خبر محسوسات سے ہے۔

(۲) خبر دینے والے ایسے لوگ ہیں جنہیں جھوٹ پر اکٹھا کرنے کے لیے کوئی چیز آمادہ نہیں کرتی۔

(۳) اور یہ بھی معلوم ہو کہ ایسی خبر کبھی جھوٹی نہیں ہو سکتی لہٰذا اس خبر کا سچا ہونا ضروری ہے۔

پھر اگر متواتر سے بھی مشاہدہ کی طرح علم یقینی حاصل ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ کل کے جزو سے بڑا ہونے اور موجود کے معدوم نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے مگر جب اس میں اختلاف پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نظر و استدلال سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ معجزات کی معرفت سے نبوت کے صدق کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔

(ملاحظہ ہو کشف الاسرار)

حدیث مشہورہ کا حکم: حدیث مشہور یا مستفیض کی جو تعریف ہم نے بیان کی ہے، اسے علمائے حدیث اور علمائے اصول دونوں تسلیم کرتے ہیں مگر اس کے حکم کے بارے میں مختلف الرائے ہیں :

ایک گروہ کہتا ہے کہ حدیث مشہور از قبیل احاد ہے وہ علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اور صرف عمل کے لئے اس پر اکتفا کیا جائے گا مگر حنفی مذہب کے بعض علمائے تخریج نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ حدیث مشہور حدیث متواترہ کی طرح ہے - ان دونوں کے مابین فرق صرف یہ ہے کہ مشہور سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے اور یہ مشاہدہ کی طرح علم ضروری کا فائدہ نہیں دیتی ۔

حنفی علمائے تخریج سے ایک دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ وہ طمانیت کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم یقینی کا - ان کے نزدیک وہ متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر درجہ کی سمجھی جائے گی - وہ اسے درمیانی درجہ اس لئے دیتے ہیں کہ اس سے احکام قرآنی پر اضافہ ہو کے جواز کا پہلو نکل آئے :

مندرجہ بالا تفصیل سے ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے مذہب پر تخریج کرنے والے علماء اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ خبر مشہور سے احکام قرآنی پر اضافہ جائز ہے کیونکہ بلحاظ مرتبہ کے احادیث احاد مطلقہ سے قوی ہوتی ہے ۔

لیکن اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا وہ علم یقینی کا فائدہ دینے میں حدیث متواتر کے درجہ پر ہوتی ہے یا اس سے کم رتبہ ہے ؟

احادیث مشہورہ سے جو زائد احکام ثابت ہوتے ہیں ان کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں :-

(۱) آنحضرتؐ نے فرمایا :-

اَلثَّیِّبُ بِالثَّیِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَرَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ :

یعنی شادی شدہ مرد اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو اسے پہلے ایک سو کوڑے مارے جائیں اور پھر سنگسار کیا جائے ۔

حدیث مشہور سے ثابت ہے

(۲) اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ رَجَمَ مَاعِزًا الْمَازِنِی :-

یعنی آنحضرتؐ نے ماعز مازنی کو سنگسار کیا ۔

(۳) اسی طرح موزوں پر مسح کرنا بھی حدیث مشہور سے ثابت ہے :-

اَنَّہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ

یعنی آنحضرتؐ نے موزوں پر مسح کیا۔

۔۔۔: (۴) کفارہ یمین کے روزوں میں تتابع کی شرط بھی ابن مسعودؓ کی مشہور روایت سے ہی ثابت ہے :۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حنفی مذہب میں اس قسم کے فروعی مسائل ہی نے اصحاب تخریج کو اس فیصلہ تک پہنچایا کہ امام صاحب مشہور حدیث کو یقین بالیقین کے قریب کا درجہ قرار دیتے ہیں، حتیٰ کہ وہ اس سے قرآن کے عام کو خاص کرنا اور احکام قرآنی پر اضافہ بھی جائز سمجھتے ہیں :۔

مشہور حدیث کے بارے میں اصحاب تخریج کا یہ اختلاف کہ وہ یقین کا فائدہ دینے میں متواتر حدیث کی طرح ہوتی ہے یا اس سے کم درجہ پر، ان فروع کے احکام پر اثر انداز نہیں ہوتا جو امام سے مروی ہیں :

اخبار آحاد کی تعریف اور اس کا حکم :۔

:۔ حدیث احاد یا امام شافعیؒ اور ان کے معاصرین کے الفاظ میں حدیث خاصہ وہ حدیث ہے جسے ایک یا ایک سے زیادہ راوی روایت کرتے ہوں مگر وہ درجہ شہرت پر نہ پہنچ سکی ہو۔

آنحضرتؐ کی جانب احادیث آحاد کی نسبت ظن راجح کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ علم یقینی کی بنا پر اسی سبب سے علما اس کے بارے میں کہتے ہیں :۔

اَنَّہٗ اِتِّصَالٌ فِیْہِ شُبْہَۃٌ

یعنی آیا یہ حدیث متصل ہوتی ہے وہ مشتبہ ہے :۔

علامہ بزدوی فرماتے ہیں :۔

صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے اس کے اتصال میں شبہ پایا جاتا ہے۔ صوری لحاظ سے اس لئے کہ آنحضرتؐ کے ساتھ اس کا اتصال قطعی نہیں ہوتا اور معنوی لحاظ سے یوں کہ امت مسلمہ سے اسے قبول عام کی سند حاصل نہیں ہوتی نیز تلقی بالقبول کی زیادتی اسے خبر واحد ہونے سے خارج نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ شہرت یا تواتر کی حد تک نہ پہنچ جائے۔[1]

---

[1] کشف الاسرار صفحہ ۶۹۹ جلد (۲)

احادیث آحاد کے حجت ہونے سے انکار :- عصر اجتہاد میں بعض لوگوں نے حدیث احاد کے حجت ہونے سے انکار[1] کیا ہے کیونکہ یہ وہ دور تھا جب آنحضرتؐ کی طرف کذب کی نسبت عام ہو چکی تھی اور صحیح اور غیر صحیح احادیث کے مابین اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔

اس اختلاط اور اس شبہ کی بنا پر بصرہ میں امام شافعیؒ نے ان لوگوں کے ساتھ مناقشہ کا ذکر کیا ہے جو خبر واحد کے حجت ہونے سے انکار کرتے تھے، ، بصرہ جو مدت سے اعتزال کا مرکز بن چکا تھا اور وہاں مختلف فرقے اور طبقے موجود تھے۔ بلاشبہ اس مسلک کے لوگ امام شافعی سے قبل امام ابوحنیفہؒ کے دور میں موجود تھے۔ کیونکہ آرا میں اضطراب، آنحضرتؐ پر کثرت سے کذب بیانی اور صحیح اور غیر صحیح احادیث میں عدم تمیز تو امام ابوحنیفہؒ کے دور میں زیادہ شدت اور

---

[1] امام شافعیؒ نے "جماع العلم" میں ذکر کیا ہے کہ اس مبحث پر جو لوگ مائل جدل رہتے تھے وہ بصرے میں تھے۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ علمائے کرام جبائی کے بارے میں جو تیسری صدی ہجری اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں شیوخ اعتزال میں سے تھے یہ بات منسوب کی ہے کہ کہ وہ از روئے عقل، خبر واحد سے احتجاج درست نہیں سمجھتے تھے۔

ان کے اس خیال کی بنیاد یہ تھی کہ واضع شریعت یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس بات پر قادر تھا کہ لوگوں تک اپنی شریعت غیر مشتبہ اور غیر مشکوک طور پر پہنچا دے، پس مقتضائے تبلیغ یہ تھا کہ اثبات طریق احاد پر مبنی تھا۔

بعض شیعہ بھی احادیث آحاد کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل سماعی ہے، عقلی نہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول :-

ولا تقف ما لیس لک بہ علم

"یعنی جس بات کا تمہیں علم نہ ہو، اس کے پیچھے مت پڑو"!

اور قوت کے ساتھ تھی، کیونکہ اس دور میں اصول و ضوابط مکمل طور پر وضع نہیں ہوئے تھے، اور نہ احادیث صحیحہ کے مجموعے تیار ہوئے تھے۔ اس زمانے میں اہل اہوائ کے مختلف گروہ اور فرقے ظہور پذیر ہو چکے تھے اور یہ سب گروہ اپنے اپنے مسلک پر نازاں تھے مگر جمہور امت فقہا اور محدثین پر اعتماد کرتے تھے اور انہیں کے آستانے پر نجات و اطمینان پاتے تھے۔ محدثین اور فقہا بھی اس گھٹا ٹوپ تاریکی میں حق کی جستجو کرتے رہتے تھے

خبر آحاد کی حیثیت :-

یہی وجہ ہے کہ جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ ثقہ عادل سے حدیث آحاد کو قبول کیا جائے اس سے عمل پر توحجت لائی جا سکتی ہے لیکن عقیدہ پر نہیں، اس لئے کہ اعتقادیات کے لئے ضروری ہے کہ وہ یقینی دلائل پر مبنی ہوں جن میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو، اس لئے کہ اعتقاد نام ہے علم جازم کا اور یہ علم قطعی دلیلا ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، کسی ظنی دلیل سے جو شک و شبہ سے ماوراء نہ ہو، حاصل نہیں ہو سکتا۔

لیکن عمل کی بنیاد رجحان پر ہوتی ہے اور اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اس میں اب احتمال کذب نہ ہو جو دلیل سے ناشی ہو، مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے نیز یہ کہ اس کا راوی عادل اور ثقہ ہو، اس کے صدق کا پہلو کذب کے پہلو پر غالب ہو، ایسی خبر میں بلا دلیل کذب کا احتمال تو باقی رہے گا مگر احتمال صدق کی بنا دلیل پہ ہوگی اس لئے اس کے مقتضا کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

لوگ اسی بنیاد پر اپنے قضایا کا فیصلہ کرتے اور اپنے معاملات سر انجام دیتے اور اپنا عمل جاری رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ اعمال کی استقامت ادلۂ قطعیہ کے بغیر نہیں ہو سکتی تو احکام کا تعطل لازم آئے گا، نہ لوگوں کے معاملات میں استقامت باقی رہے گی نہ حق کے مطابق فیصلہ ہو سکے گا اور نہ باطل رفع کیا جا سکے گا۔

مصادرِ شریعت (۲۱)

(ب)

احادیثِ آحاد اور امام ابو حنیفہ رح

آئمہ احناف کا مسلک اور اس کی تشریح

حدیث آحاد امام صاحب قبول کر لیتے تھے :- امام ابو حنیفہ ائمہ فقہاء میں سب سے پہلے شخص ہیں جو احادیث احاد کو قبول کرتے اور حجت مانتے تھے۔ اگر انہیں اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو اسے مقتضائے حدیث کے مطابق تبدیل کر لیتے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امان عبد کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ پاکر اپنی رائے سے انہوں نے رجوع کر لیا۔ پھر جب ایک صحابی کے فتوے کے مقابلے میں ان کی یہ کیفیت تھی جو طریق آحاد سے ان تک پہنچا تھا تو آنحضرت کی حدیث کے مقابلے میں ان کی کیا کیفیت ہوگی۔ جو اسی طریق سے ان تک پہنچی ہو ؟

ہم یہاں ان احادیث احاد کو نہیں بیان کرنا چاہتے ہیں جنہیں امام صاحب نے قبول کیا کتاب الآثار لابی یوسف اور کتاب الآثار لمحمدؒ موجود ہیں ان پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ کہ امام صاحب کس طرح احادیث آحاد کو قبول کرتے انہیں روایت کرتے اور اپنی فقہ کے لئے انہیں بنیاد قرار دیتے تھے، ان کے متن کو لے لیتے اور ان سے علل احکام کا استخراج کرتے تھے۔ پھر اگر ان پر قیاس کرنا مناسب ہوتا اور اس سے لوگوں کے معاملات درست ہوتے تو قیاس کرتے۔

ہم قارئین کرام کے سامنے ان دو کتابوں کے حوالے پیش کرتے ہیں جو بلاشبہ صحیح النسبت ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ حدیث احاد کو اپنے تلامذہ کے سامنے ثابت کرتے اور وہ ان سے اسے حاصل کرتے تھے

چنانچہ ہم امام محمدؒ کو دیکھتے ہیں کہ وہ "الاصل" میں خبر واحد کی حجیت کے اثبات میں نہایت بسط کے ساتھ آثار صحیفہ سے دلائل قائم کرتے ہیں اور امام محمد کے متعلق ہر ایک کو معلوم ہے کہ وہ اصول مذہب حنفی کے شارح ہیں۔ مذہب حنفی کے ناقل ہیں اور تفکیر کی نہایت دقیق تصویر کھینچتے چلے جاتے ہیں۔

چنانچہ انہوں نے آنحضرتؐ اور صحابہ کرام سے متعدد واقعات ذکر کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ کس طرح صحابہ کرامؓ اخبار احاد کو قبول کرتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے اس فعل کی تصویب فرماتے تھے۔ پھر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد بھی کسی نے اخبار احاد کے قبول کرنے پر اعتراض نہیں کیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض لوگ کبھی کبھی بطور احتیاط کے خبر مخبر کی توثیق کے لئے کسی دوسرے آدمی کی شہادت بذریعہ حلف کے حاصل کرتے تھے مگر یہ سب کچھ محض اطمینان کی غرض سے ہوتا تھا امام محمدؒ نے اصل مایعنی المبسوط میں یہ تمام واقعات "باب الاستحسان" میں بیان کئے ہیں۔

اب ہم چند اقتباسات نقل کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ "فقہ عراقی" احادیث احاد پر کس درجہ اعتماد کرتی تھی۔

حضرت ابوبکرؓ اور حدیث آحاد :-

:- ۱۔ توریث جدہ یعنی دادی کی وراثت سے متعلق امام محمدؒ نے مغیرہ بن شعبہ کی حدیث روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابوبکر کے سامنے گواہی دی کہ آنحضرتؐ نے جدہ کو سدس (۱/۶) دیا تو حضرت ابوبکر نے فرمایا کوئی دوسرا شاہد پیش کرو۔ محمد بن مسلمہ نے آکر شہادت دی، تو حضرت ابوبکرؓ نے جدہ کو چھٹا حصہ دلا دیا۔

یہ ایک دینی معاملہ ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ نے "خبر احاد" قبول کی اگرچہ تاکید مزید کے لئے دوسرا شاہد طلب بھی کیا۔

حضرت عمرؓ اور حدیث احاد :

:- ۲۔ ـــــ مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب کے سامنے ابوموسیٰ الاشعری نے

شہادت دی کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے :-

"جب کوئی شخص تین مرتبہ اجازت طلب کرے پھر بھی گھر والوں کی طرف سے اذن نہ ملے تو اسے چاہیئے کہ واپس چلا آئے ۔"

اس پر حضرت عمرؓ نے دوسرا شاہد طلب کیا تو ابو سعید الخدری نے شہادت دی ۔

ان دونوں حدیثوں کی تطبیق کرتے ہوئے امام محمد لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے شاہد ثانی محض احتیاط کے طور پر طلب کیا تھا ورنہ ایک ہی کی خبر کافی تھی ۔

شوہر کی دیت میں بیوی کا حصہ :

:- ۳ ۔ امام محمد رضی اللہ تعالیٰ نے امور دین میں بھی خبر واحد قبول کی ہے حضرت عمر کی اس حدیث کی بنا پر جس میں بیوی کو شوہر کی دیت میں وراثت دلائی گئی ہے ۔ حالانکہ ابتدائے امر میں حضرت عمرؓ عورت کو وارث نہیں بناتے تھے مگر ضحاک بن سفیان کلابیؓ نے جب شہادت دی کہ :-

"آنحضرتؐ نے مجھے تحریر فرمایا تھا :- "اشیم ضبابی کی عورت کو اس کے خاوند اشیم کی دیت سے ورثہ دیا جائے" چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث آحاد قبول کر لی ۔

آں حضرتؐ کا مکتوب قیصر روم کے نام :

:- ۴ ۔ امام محمد نے یہ روایت بھی بیان کی ہے کہ آنحضرتؐ نے دحیۃ الکلبی کو قیصر روم کی طرف اپنا خط دے کر بھیجا جس میں اسے اسلام کی طرف دعوت دی ، چنانچہ یہ خط اس پر حجت تھا ۔

:- ۵ ۔ امام محمد روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے " اگر میں نے براہ راست خود کوئی حدیث رسول اللہ سے نہ سنی ہو اور کوئی دوسرا شخص مجھ سے آکر بیان کرے تو میں اس سے حلف لیتا ہوں ، لیکن حضرت ابوبکرؓ نے مجھ سے حدیث بیان کی اور انہوں نے سچ کہا ۔"

امام محمدؒ حضرت علیؓ کا یہ قول روایت کرتے ہوئے پھر مسئلہ یمین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں حضرت علیؓ منفرد ہیں کہ وہ شاہد سے قسم لیتے

تھے اور عمل سے پہلے ساتھ حلف بھی لیتے تھے اسی طرح راوی سے بھی حلف لیتے تھے، گویا وہ یہ سمجھتے تھے کہ قسم سے خبر کا تزکیہ ہو جاتا ہے: جیسا کہ لعان میں خاوند اور بیوی کی شہادتوں کا حال ہے جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر حجت نہیں ہوگی، جب تک کہ یمین سے اس کا تزکیہ نہ ہو جائے، ماسوا ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انہیں صدیق کے لقب سے ملقب کرنا ان کے تزکیہ کے لئے کافی ہے۔

امور دین اور خبر واحد:- ——— امام محمدؒ نے امور دین میں قبول خبر واحد کے اثبات میں جو واقعات پیش کئے، ان میں سے ہم نے یہ چند اقتباسات نقل کئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ رؤیت ہلال اور حلت وحرمت کے مسائل خبر واحد سے ثابت ہو سکتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں یہ ایک امر مسلم ہے۔ انہوں نے اپنے تلامذہ کو اپنا کرادیا اور انہوں نے اس بارے میں اپنے امام سے اتفاق کیا اور اس پر عمل پیرا ہوتے رہے۔

لہٰذا اخبار احاد تحلیل وتحریم جیسے مسائل میں قابل قبول ہیں۔ چنانچہ اسی فیصلہ کی تائید و اثبات کے لئے امام محمدؒ نے وہ واقعات بیان کئے جن میں سے بعض ہم نے نقل کر دیئے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اخبار احاد مقبول ہیں تو احادیث احاد کو استنباط میں قبول نہ کرنا معقولیت سے خالی ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ متعدد طرق سے مروی بھی ہوں۔

علمائے احناف کے نزدیک ضبط کی تفسیر:- چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ان کے اصحاب اور بعد کے حنفی علماء راوی کے عدل وضبط کی وہی شرط لگاتے ہیں جو دوسرے فقہاء اور محدثین لگاتے ہیں بلکہ معنیٰ ضبط کی تفسیر میں علمائے حنفیہ دوسروں کی بہ نسبت تشدد سے کام لیتے ہیں۔ علامہ فخر الاسلام البزدوی[۱]

---

[۱] علی بن محمد بن الحسین ابو الحسن فخر الاسلام البزدوی الحنفی فقیہ ماوراء النہر المتوفی ۴۸۲ھ اصول فقہ میں فخر الاسلام کی یہ کتاب مشہور و معروف کتاب ہے، عبد العزیز البخاری نے کشف الاسرار کے نام سے اس کی بہترین شرح لکھی ہے جس سے جا بجا مصنف نے اقتباس کیا ہے۔

نے اپنے اصول میں ضبط کی نہایت دقیق تفسیر کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

"راوی کے ضبط سے مراد یہ ہے کہ اس نے کماحقہ کلام کو سنا ہو پھر اس کی مراد کو سمجھا ہو پھر اپنی پوری کوشش سے اسے یاد رکھا ہو، اس کی حدود کی محافظت پر اس نے ثبات سے کام لیا ہو اور اپنے متعلق سوظنی سے کام لے کر اس کے روایت کرنے تک مذاکرہ کے ذریعہ اس کی نگہداشت کرتا رہا ہو۔

ضبط کی دو قسمیں ہیں :۔

۱۔ ضبط متن، یعنی متن کے الفاظ اور لغوی معنی کو یاد رکھنا۔

۲۔ یہ کہ راوی فقہی اور شرعی معنیٰ کو بھی الفاظ کے ساتھ ملا کر یاد رکھے یہ ضبط اکمل ہے اور مطلق ضبط کے لفظ سے ضبط کامل ہی مراد ہوتا ہے اس لئے جس شخص کے اندر طبعًا یا مسامحت و مجازفت کے باعث غفلت زیادہ ہوگی۔ اس کی خبر حجت نہیں ہوگی کیونکہ اس میں ضبط کی قسم اول مفقود ہے اور اسی بنا پر تعارض کے وقت ایک فقیہہ کی روایت کو غیر فقیہہ کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی[۱]

تصریح بالا سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فقہائے حنفیہ ضبط کی تفسیر میں کس دقیقہ سنجی سے کام لیتے ہیں اور ضبط کامل میں فقہ راوی کو بھی شامل کرتے ہیں لیکن فقہ راوی کو قبول روایت کے لئے شرط قرار نہیں دیتے بلکہ بصورت تعارض اسے ترجیح کے لئے اساس قرار دیتے ہیں کہ راوی فقیہہ اور غیر فقیہہ کی روایتوں میں اگر تعارض پیدا ہو جائے تو فقیہہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں ضبط و تحری زیادہ پائی جاتی ہے اور وہ دینی معاملات کو زیادہ سمجھتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کا مناظرہ :۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ بھی امام اوزاعی کے ساتھ اپنے ایک مناظرہ میں فقہ راوی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ہم بلفظہٖ وہ مناظرہ نقل کرتے ہیں جو یہ ہے :۔

سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں :۔

---

[۱] اصول فخر الاسلام ص۱۱۶ جلد ۲۔

مکہ میں "دار الحناطین" میں امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعی جمع ہوئے۔ امام اوزاعی نے امام ابو حنیفہ سے سوال کیا :-

"تم رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کیوں نہیں کرتے ؟"

امام ابو حنیفہ نے جواب دیا :-

"اس لئے کہ آنحضرتؐ سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہے کہ آپؐ نے ان موقعوں پر رفع یدین کیا کرتے تھے" !

امام اوزاعی نے پوچھا "یہ کیسے !! حالانکہ زہری نے مجھ سے، انہوں نے سالم سے، سالم نے اپنے باپ عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے وقت پھر رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے" ؟

امام ابو حنیفہ نے جواب دیا :-

"ہم سے حماد نے حدیث بیان کی، وہ ابراہیم سے، ابراہیم علقمہ سے اور اسود سے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ :-

"آنحضرتؐ افتتاح صلواۃ کے علاوہ کسی موقع پر نماز میں رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے"

اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا "میں "زہری عن سالم عن ابیہ" سے روایت کرتا ہوں اور تم "حماد عن ابراہیم سے" روایت کرتے ہو"

امام ابو حنیفہ نے جواب دیا :-

حماد، زہری سے زیادہ فقیہ تھے اور ابراہیم سالم سے افقہ تھے اور ابن عمرؓ کو اگرچہ شرف صحابیت حاصل ہے لیکن فقاہت میں علقمہ کا درجہ ان سے کم نہیں ہے اور اسود کو مزید فضیلت حاصل ہے" !

اس روایت کا آخری حصہ یوں ہے کہ :-

"ابراہیم سالم سے افقہ نہیں اور اگر فضل صحبت کا لحاظ نہ ہوتا تو میں کہتا — کہ علقمہؓ عبد اللہ بن عمرؓ سے زیادہ فقیہ تھے اور عبد اللہ تو عبد اللہ

ہتھا ہیں[1]

یعنی مذکورہ بالا اشخاص میں عبداللہ بن مسعود کے برابر کا کوئی بھی نہیں ہے۔

اس مناظرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ ترجیح کے موقعہ پہ راوی کی فقاہت کو ملحوظ رکھتے تھے ،، اور افقہ کی روایت کو غیر افقہ پر ترجیح دیتے تھے اس بنا پر تعارض کے وقت غیر فقیہہ کی روایت فقیہہ کی روایت سے کم درجہ پر سمجھی جائے گی کیونکہ فقیہہ ضبط و وعی کے لحاظ سے اقوی اوراک کے لحاظ سے اکمل اور اتباع کے لحاظ سے اولیٰ ہوتا ہے۔

مناظرے کا دوسرا پہلو :- اس مناظرے سے اشارۃً دوسرا پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ ہر فقیہہ اپنے علاقہ کے ان محدثین پر فخر کرتا تھا جن سے وہ روایات حاصل کیا کرتا تھا۔ اس کا اصل سبب اس دور میں علاقائی تعصب تھا یا زیادہ دقیق الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اقلیم کے لوگ احادیث کے اسی ذخیرہ پر قناعت کئے ہوئے تھے جسے انہوں نے اپنی اقلیم کے راویوں سے حاصل کیا تھا۔ وہ راوی ان احادیث کو ان صحابہ سے روایت کرتے تھے جو ان کے اقلیم میں منتقل ہو کر چلے آئے تھے۔

امام صاحبؒ کی قلت روایت کا سبب :- شمس الائمہ سرخسیؒ[2] نے امام ابوحنیفہ کے قلت روایت کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ وہ راوی کے ضبط کے معاملہ میں تشدد سے کام لیتے تھے اور اس معاملہ میں قلیل الروایۃ سلف صالح کی اقتدا کرتے تھے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

> "امام ابوحنیفہ کی قلت روایت کی بنا پر بعض مخالفین نے یہاں تک کہدیا ہے کہ وہ حدیث سے واقف ہی نہیں تھے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے، وہ تو اپنے زمانہ میں حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے لیکن کمال ضبط کی شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے روایت بہت کم کرتے تھے"[3]

خلاصہ بحث :- ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ خبر احاد قبول کر لیتے تھے، انہیں اس کے قبول کرنے میں کسی طرح کا تردد نہیں ہوتا تھا ہاں یہ ضرور ہے کہ ضبط راوی کے معاملہ میں تشدد برتتے تھے اور تعارض کے وقت فقیہہ راوی کو سبب ترجیح بناتے اور فقہا کی روایت کو غیر فقہا کی

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ الدہلوی صفحہ ۱۴۳ ج ا بد [2] محمد بن احمد بن ابی سہل ابو بکر سرخسی صاحب المبسوط المتوفی ۴۸۳ھ مترجم [3] کشف الاسرار صفحہ ۱۵ ج ۲ بد

روایت پر ترجیح دیتے تھے اور افقہ کی روایت کو غیر افقہ پر فوقیت دیتے تھے ۔

امام صاحب کا موقف خبر واحد اور قیاس کے بارے میں :-

لیکن یہ بحث علماء کے مابین مختلف فیہ ہے کہ خبر احاد اور قیاس کے مابین تعارض کی صورت میں امام صاحب نے کونسا موقف اختیار کیا ہے ؟ کیا قیاس سے مخالف ہونے کی بنا پر وہ خبر واحد کو رد کر دیتے تھے اور اس مخالفت کو حدیث پر جرح کا سبب بناتے تھے ؟ یا حدیث کو قبول کر کے قیاس کو نظر انداز کر دیتے تھے ؟ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ یا یہ بات تھی کہ قیاس کے مقابلہ میں فقیہ راوی کی روایت کو قبول کر لیتے تھے اور دوسرے کی روایت کو رد کر دیتے تھے یا اس شرط پر قبول کرتے تھے کہ رائے اور قیاس کا دروازہ بند نہ ہونے پائے ؟ ۔

مصادر شریعت (۲)
حج

خبر واحد اور قیاس

امثال - نظائر - شواہد

ایک معرکہ آرا بحث:- یہ بڑا معرکہ آرا مبحث ہے، علما نے اول تو ایسی خبر آحاد کی قبولیت اور عدم قبولیت میں اختلاف کیا ہے جو قیاس یا فقہ اسلامی کے اصول معروفہ میں سے کسی اصل کے منافی ہو۔ دوسرا اختلاف امام ابوحنیفہؒ کے موقف میں ہے کہ اس باب میں ان کی رائے کیا تھی، لہٰذا پہلے ہم اختلاف اوّل پر روشنی ڈالیں گے - پھر ہم اختلاف ثانی کی طرف توجہ کریں گے - اس کے بعد روایات کی استعانت سے امام صاحب کی رائے متعین کرنے کی کوشش کریں گے -

خبر واحد کے بارے میں فقہائے اثر کا مسلک:- آپ دیکھ چکے ہیں کہ اس باب میں علمائے امت مختلف الرائے ہیں فقہائے اثر یعنی فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں خبر احاد کو قیاس پر تقدم حاصل ہو گا۔ کیونکہ رائے سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب نص موجود نہ ہو مگر نص کی موجودگی میں رائے کی گنجائش نہیں رہتی -

دوسرے یہ کہ قیاس سے بوقت ضرورت کام لیا جاتا ہے اور یہاں اس اثر کی وجہ سے جو آنحضرتؐ کی طرف منسوب ہے ضرورت کا وجود ہی نہیں ہیں لہٰذا قیاس کی بھی ضرورت نہیں -

سوم یہ کہ قیاس بھی فی الجملہ ظنیات سے ہے اور حدیث آحاد بھی ثبوت کے لحاظ سے ظنی

ہوتی ہے پھر جب اس ظنی کا جو آنحضرتؐ کی طرف منسوب ہے کسی دوسری ظنی دلیل کے ساتھ جو ایک فقیہہ کی طرف منسوب ہے تعارض ہو جائے تو منطقی اعتبار سے اس ظنی کو ترجیح دی جائے گی جو آنحضرتؐ کی طرف منسوب ہے۔

چہارم یہ کہ کیا؛ صحابہ کرامؓ مثلاً خلفائے اربعہ اور ان کے بعد کبار تابعین کا طرز عمل یہ تھا کہ جب انہیں اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو رجوع فرما لیتے تھے؟ چنانچہ حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ عورت کو اس کے خاوند کی دیت سے ورثہ نہ دیا جائے مگر جب انہوں نے ضحاک کلابی سے حدیث سنی تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مزارعت کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج کی حدیث کی بنا پر رجوع کر لیا تھا نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فیصلہ کیا کہ مبیع کو کسی عیب کی بنا پر واپس کرنے کی صورت میں وہ آمدنی بھی واپس کی جائے جو اس اثنا میں اس سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر جب ان کے سامنے

اِنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ

(یعنی آمدنی کا حقدار بھی وہی ہے جو اس چیز کا ذمہ دار ہے) یہ حدیث بیان کی گئی تو انہوں نے یہ فیصلہ واپس لے لیا۔

اسی طرح کے بے شمار نظائر موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا کرتے تھے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک :- مذکورہ بالا مسلک اکثر فقہائے محدثین نے اختیار کیا ہے؛ ان کے نزدیک حدیث کی موجودگی میں قیاس اور رائے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حدیث از قبیل اخبار آحاد ہو چاہے ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ اس صورت میں نہ وہ راوی کے فقیہہ ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور نہ موافقت قیاس کی۔

اسی مسلک پر امام شافعیؒ گامزن رہے چنانچہ انہوں نے اپنے "الرسالہ" میں پوری طور پر اس کی وضاحت کی ہے[1]۔ اسی لئے انہوں نے بہت سی ایسی احادیث سے اخذ کیا ہے جنہیں امام مالکؒ نے بعض اصول عامہ یا قواعد معروفہ، جو کہ آیات و احادیث مشہورہ کے تتبع سے بنائے گئے ہیں،

---

[1] ملاحظہ ہو الرسالہ صفحہ ۹۹۸/۶۳۰ - ۶۱ ۱۲ از مترجم

سے خلاف ہونے کے باعث رد کر دیا تھا اور فقہائے حنفیہ میں سے شیخ ابوالحسن کرخی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

قیاس خبر واحد کے مقابلہ میں : علمائے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا قول یہ ہے کہ اگر خبر احاد کا راوی عادل فقیہہ ہو تو قیاس پر اس کی تقدیم واجب ہوگی ورنہ اجتہاد کی گنجائش باقی رہے گی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے درمیان راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی صورت میں خبر واحد کو چھوڑ کر قیاس سے اخذ کرنا مشہور و معروف تھا، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے جب حضرت ابوہریرہ سے (الوضوء مما مسته النار) والی حدیث سنی تو فرمانے لگے: "اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو کیا دوبارہ وضو کرو گے؟"

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ سے جب یہ روایت سنی:۔

مَنْ حَمَلَ جِنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ،

یعنی جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرلے،

"تو فرمایا کہ کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے ہم پھر وضو واجب کرتے ہو؟"

اسی طرح حضرت علیؓ نے حدیث بَرْوَع کو:۔

"جس عورت کا مہر مقرر نہ ہو اور اس کا خاوند مرجائے تو وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی"

قیاس کی رو سے رد کردیا تھا، علیٰ ہذالقیاس صحابہ کرام اور تابعین سے بکثرت آثار مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کو رد کر دیا کرتے تھے۔

نیز قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو اجماع سلف کی رو سے حجت ہے مگر خبر واحد کا آنحضرتؐ تک متصل ہونا مشکوک و مشتبہ ہے اس لئے جو چیز قیاس سے ثابت ہوگی اس کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجماع سے ثابت ہے اور اجماع خبر واحد سے اقوی ہوتا ہے نیز قیاس کے خبر واحد سے اثبت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خبر واحد کے راوی میں سہو و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور قیاس میں یہ بات نہیں ہوتی۔

مزید برآں قیاس میں احتمال تخصیص نہیں ہوتا اور خبر واحد میں یہ احتمال موجود ہوتا ہے لہذا محتمل پر غیر محتمل کو ترجیح ہوگی۔

فقہائے حنفیہ کے شبہات اور ان کا جواب :-

اس طرح فقہائے حنفیہ اپنے استدلالات بیان کرتے ہیں جو خبر واحد پر موجب قدح بن سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے مقدمات صحیح ہوں اور راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی تخصیص نہ کی جائے۔

لیکن یہ تمام مقدمات محل نظر ہیں کیونکہ ان کی اساس اس پر ہے کہ قیاس قطعی ہوتا ہے ، احتمال اور شک و شبہ سے بالاتر ہوتا ہے ، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ قیاس میں فی الجملہ ، ہر جانب سے احتمال پایا جاتا ہے ۔ اس کی اساس استخراج وصف پر ہوتی ہے جو مناطِ حکم بنتی ہے مگر منصوص علیہ اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو مناطِ حکم قرار دینا ظنی امر ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ وہی وصف مؤثر فی الحکم ہو ، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا وصف ہو پس اس وصف میں جو احتمال پایا جاتا ہے ، وہ کسی طرح بھی اس احتمال سے کم نہیں ہوتا جو خبر واحد میں پایا جاتا ہے بلکہ وصف میں احتمال اقوی ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کے اصل ثبوت میں داخل ہے مگر خبرِ واحد میں احتمال اصل ثبوت کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ غلطی اور نسیان کے عارض ہونے کے شبہ کی بنا پر ہوتا ہے اور ضابط شخص میں اصلاً یہ عوارض نہیں ہوتے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ پر اپنے تبصرے کو ختم کریں ۔ یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام صاحب یہ نہیں کہتے کہ قیاس کسی خبر واحد پر بھی جیسے غیر فقیہہ صحابی نے روایت کیا ہو ، مقدم نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جب راوی غیر فقیہہ ہو تو اس کی خبر مخالف قیاس کو کلیتۃً رد نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اجتہاد سے کام لے گا اگر اس خبر کے لئے وجہ تخریج نظر آئے گی تو اسے قبول کر لیا جائے گا ، یعنی اگر وہ خبر ایک قیاس سے مخالف ہے لیکن بعض وجوہ سے دوسرے قیاس سے موافق ہے تو اسے ترک نہ کیا جائے گا بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا تاکہ قیاس ورائے کا دروازہ بھی کلیتۃً بند نہ ہونے پائے یہی مطلب ہے فقہائے کے اس قول کا کہ عادل وضابط غیر فقیہہ کی خبر واحد کو ضرورت کے بغیر ترک نہیں کیا جائے گا تاکہ اس میں ہر جہت سے رائے کا دروازہ بند نہ ہو جائے اور یہ صورت اس وقت ہے جب راوی عادل ہو مگر جب راوی مجہول اور معروف العدالت نہ ہو تو اصحاب رائے کے نزدیک اس کی خبر اگر قیاس سے مخالف ہوگی تو اسے رد کر دیا جائے

اور قیاس پر عمل کیا جائے گا اور مجتہد کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اجتہاد و استنباط سے اسی کے لئے کوئی وجہ تخریج تلاش کرے جس سے اس خبر کی موافقت ثابت ہوتی ہو[1]

فخر الاسلام نے عیسیٰ بن ابان کی اس رائے کا دفاع کرنے کی کوشش کی ہے اور یہانتک کہہ دیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ بات محل نظر ہے جسے ہم اس بحث کے آخر میں بیان کریں گے۔

قیاس کے اقسام اربعہ ابوالحسین البصریؒ نے خبر آحاد اور قیاس میں معارضہ کے بارے میں خوبی سے تفصیل بیان کی ہے اور قیاس کو چار اقسام پر تقسیم کیا ہے:-

ا — :(۱) **قیاس جس کی بنا نص پر ہو**:- وہ قیاس جس کی بنا نص قطعی پر ہو بایں طور کہ منصوص علیہ حکم کسی قطعی الثبوت دلیل سے منصوص ہو اور اس کی علت بھی اس کی مثل ہو۔

اس صورت میں خبر آحاد قیاس کی معارض نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس قسم کے قیاس سے جو چیز ثابت ہوگی وہ نص قطعی کے ساتھ ثابت کے حکم میں ہوتی ہے اس لیئے کہ اصل اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبر آحاد ظنی ہے لہذا وہ نص قطعی کا سامنا نہیں کر سکے گی بلکہ خبر آحاد رد کردی جائے گی اور آنحضرتؐ کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں مانی جائے گی۔

— :(۲) **قیاس مبنی پر اصل ظنی**:- قیاس کسی اصل ظنی پر مبنی ہو اور علت منصوص علیہ نہ ہو، بلکہ مستنبطہ ہو،

اس صورت میں خبر آحاد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا اس لئے کہ وہ حکم پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے اور قیاس کئی واسطوں سے دلالت کرتا ہے۔

مزید یہ کہ اس قیاس میں ہر جہت سے ظن کو دخل ہو سکتا ہے مثلاً استنباط علت میں ظن کو دخل ہے مبنی علیہ اصل بھی خبر آحاد کی طرح ظنی ہے لہذا اسے اس پر ترجیح نہیں ہو سکتی کیونکہ جس چیز میں صرف ایک لحاظ سے ظن کو دخل ہو وہ اطمینان سے اقرب ہوتا ہے بہ نسبت اس حکم کے جس کے جملہ طرق اثبات کو ظنون نے گھیر رکھا ہو۔

---

[1] ان اقوال اور اقوال کی توجیہات کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۶۹۸ ج ۲۔

ابوالحسین البصری نے دعویٰ کیا ہے کہ قسم اوّل میں خبر آحاد اور قسم ثانی میں قیاس کے رد کرنے پر علماء کا اجماع ہے۔

(۳) قیاس مبنی پر نص ظنی:۔ قیاس میں اصل اور علت دونوں نص ظنی سے ثابت ہوں۔

اس صورت میں خبر آحاد اور قیاس کے مابین معارضہ متحقق ہو گا

اس صورت میں بھی ابوالحسین البصری نے خبر آحاد کے لیے قیاس پر مقدم ہونے کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ خبر آحاد بالصراحت حکم پر دلالت کرتی ہے۔

(۴) قیاس مبنی پر اصل قطعی یہ کہ علت مستنبطہ ہو اور قیاس جس اصل پر مبنی ہے وہ اصل قطعی ہو یعنی نص قرآنی یا حدیث متواترہ ہو۔

اس صورت میں علماء کے مابین اختلاف ہے کہ آیا قیاس کو تقدم ہو گا یا خبر آحاد کو[1]

مندرجہ بالا اقسام اربعہ جو ابوالحسین البصری نے قیاس اور خبر آحاد کے مابین معارضہ کی بیان کی ہیں ان میں سے پہلی تین قسموں کے بارے میں انہوں نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور اختلاف کو صرف آخری صورت میں منحصر قرار دیا ہے مگر دوسرے علماء مطلق اختلاف بیان کرتے ہیں اور کسی قسم کی قید کا ذکر نہیں کرتے۔

خبرِ واحد کی نسبت آنحضرتؐ کی طرف درست نہیں[2]:۔ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان کے بعد کے فقہا کے اہل ظاہر کو اگر ہم مستثنیٰ کر دیں تو عصر صحابہ سے لے کر عصر اجتہاد کے اختتام تک تمام فقہاء اخبار آحاد

---

[1] اقسام اربعہ کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار صفحہ ۶۹۹، ۷۰۰ ج ۲

علاوہ ازیں یہاں اس پر بھی انتباہ ضروری ہے کہ آمدی اور ابن حاجب دونوں کا قول ہے کہ مختار مذہب یہ ہے کہ جب علت ایسی نص کے ساتھ ثابت ہو جو خبر پر ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے راجح نہ ہو اور فرع بھی قطعی ہو تو اس صورت میں قیاس کو مقدم کیا جائے گا۔

لیکن اگر وہ دونوں ظنیت میں مساوی ہوں تو مجتہد کو چاہیئے کہ توقف سے کام لے یا قواعد معارضہ کی رو سے دونوں کے مابین تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اور اگر علت مستنبط ہو تو خبر کو مقدم کیا جائیگا ملاحظہ ہو (التحریر صفحہ ۳۰ ج ۳)

کو ترک کرتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے آنحضرتؐ کی طرف اس کی نسبت کی تردید کی ہے کیونکہ اخبار آحاد ان کے ہاں ان ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہیں جو قرآن اور آثار مشہورہ سے مستنبط ہیں۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ حدیث جب سنی کہ:

اِنَّ المَیِّتَ لَیُعَذَّبُ بِبُکَاءِ اَہْلِہٖ عَلَیْہِ

یعنی میت کے اہل و عیال کے رونے سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔

تو محض اس بنا پر اسے رد کر دیا کہ یہ قرآن کی آیت کے خلاف ہے جو یہ ہے

وَلَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی

یعنی کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

اور یہ اصل ایک قاعدہ عامہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلعم کی رویت باری تعالیٰ سے آیت ذیل کے باعث انکار کر دیا تھا

لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ

یعنی خدا کو کوئی آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔

اسی طرح ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث رد کر دی تھی:

"پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دھو لئے جائیں۔"

یہ اس لئے رد کی تھی کہ یہ حدیث احکام اسلامیہ کے مجموعہ کے تتبع سے "قاعدۂ عامہ یعنی رفع حرج" کے خلاف ہے۔

علیٰ ھذا القیاس بہت سے واقعات موجود ہیں جن میں خبر آحاد کو کسی اصل عام سے خلاف ہونے کے سبب سے رد کر دیا گیا۔

امام مالکؒ اور احادیث احاد کا رد: مجتہدین کے دور میں فقہاء مدینہ کے شیخ امام مالک بھی بعض آحاد کو قواعد عامہ قطعیہ کے خلاف ہونے کے سبب سے رد کر دیتے تھے چنانچہ انہوں نے یہ حدیث رد کر دی:-

مَنْ مَاتَ وَعَلَیْہِ صِیَامٌ صَامَ عَنْہُ وَلِیُّہٗ

یعنی جو شخص مر جائے اور اس کے ذمہ روزے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزے رکھے۔

ایک اور دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے :

"کہ آں حضرت صلعم نے ان ہانڈیوں کو الٹ دینے کا حکم دیا جن میں اونٹ اور بکری کا گوشت اموال غنیمت کی تقسیم سے قبل پکایا جا رہا تھا۔"

امام مالک نے محض اس بنا پر رد کر دیا تھا کہ یہ "اصل رفع حرج" کے خلاف ہے کیونکہ وہ تقسیم سے قبل ضرورت سند کے لئے طعام کا کھانا جائز سمجھتے تھے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام مالک شوال کے چھ روزے رکھنے سے بھی "سد ذرائع" کے ماتحت منع فرمایا کرتے تھے حالانکہ حدیث میں ان کا ذکر ملتا ہے.... اور انہوں نے ولوغ کلب والی حدیث بھی رد کر دی تھی یعنی یہ

"برتن میں کتے کے منہ ڈال لینے سے اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے اور ایک مرتبہ پاک مٹی سے"

امام مالک نے کہا " ہاں یہ حدیث تو ہے مگر معلوم نہیں اس کی حقیقت کیا ہے"!!

پھر ابن العربی نے مزید لکھا ہے :

"یہ حدیث دو اصولوں کے خلاف ہے ایک تو مندرجہ ذیل آیت کریمہ کے تحت

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

یعنی جو شکار وہ تمہارے لئے پکڑ رکھیں اس کو کھا لیا کرو (۵-۴)

دوسرے یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ کتے میں موجود ہے

اور اہل عراق کی طرح امام مالک بھی حدیث مصراۃ کو رد کرتے تھے جو یہ ہے :-

لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، وَمَنِ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

یعنی دودھ والی اونٹنی اور بکری کے دودھ مت بند کیا کرو (تاکہ خریدار تھنوں میں زیادہ دیکھ کر خریدنے کے لئے آمادہ ہو جائے) اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے تو اسے اختیار ہے چاہے رکھ لے یا واپس کر دے واپس کرلے تو ایک صاع کھجور اس کے ساتھ کر دے۔"

اس حدیث کو رد کرنے کا سبب یہ بتاتے تھے کہ یہ قاعدہ عام "الخراج بالضمان" کے خلاف ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمدنی اسی کا حق ہے جس کی ذمہ داری میں کوئی چیز آ جائے۔

نیز تلف کنندہ پر تلف شدہ چیز کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوتا ہے طعام یا کسی اور سامان سے اس پر تاوان ڈالنا جائز نہیں ہے چنانچہ امام مالک مذکورہ حدیث کے متعلق فرماتے ہیں :-

اِنَّہٗ لَیْسَ بِالموطأ وَلَا الثابت

یعنی یہ حدیث نہ تو اصول شریعت کے مطابق ہے اور نہ ثابت -

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا کہ امام اہلِ حجاز (امام مالک) بھی احیاناً اخبار آحاد کو قاعدۂ قطعیہ کے خلاف پاکر رد کردیا کرتے تھے ،

خلاف قیاس اخبار آحاد اور امام صاحب کا مسلک : علماء کے یہ آراء و اختلاف ان اخبار آحاد کے بارے میں ہیں جو قیاس کے خلاف ہوں - اب ہم آراء کے اس انبار میں سے امام ابوحنیفہؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس بارے میں ان کا مسلک کیا تھا ؟ کیا وہ بھی اخبار آحاد کو قیاس کے خلاف پاکر رد کردیتے تھے یا اس کے لئے کوئی قید یا شرط لگاتے تھے ؟

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے بارے میں علماء سے مختلف اقوال مروی ہیں ابن عبدالبر کہتے ہیں :-

"بہت سے اہل حدیث امام ابوحنیفہ پر طعن کرتے ہیں کہ انہوں نے بہت سے عدول راویوں کی اخبار آحاد کو رد کردیا ہے کیونکہ ان کا مسلک یہ تھا کہ اخبار آحاد کا متفق علیہ احادیث اور معانی قرآنیہ سے مقابلہ کیا جائے تو جو ان کے خلاف ہو اسے رد کردیا جائے اور ایسی احادیث کو انہوں نے "شاذ" کہہ کر پکارا ہے"

ابن عبدالبر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ احادیث آحاد کو معانی قرآنیہ کے مخالف ہونے کی صورت میں رد کردیا کرتے تھے عام اس سے کہ وہ معانی نص سے ماخوذ ہوں یا علل احکام کے استخراج سے مستنبط ہوں اور جو حدیث ان معانی اور مجمع علیہ احادیث کے خلاف ہو امام صاحب اسے "شاذ" کہہ کر پکارتے تھے -

خبر آحاد کے قبول کرنیکی شرط :- مگر فخر الاسلام کے بیان کے مطابق امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ خبر آحاد اگر ان صحابہ کرام سے مروی ہو جو فقہ و نظر کے اعتبار سے مشہور و معروف تھے - جیسے خلفاء اربعہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ،

عبداللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، ابو موسیٰ الاشعریؓ، حضرت عائشہؓ وغیرہم۔ تو اسے قیاس پر مقدم رکھا جائے گا اور اگر وہ راوی ایسے صحابہ کرامؓ ہوں جو حفظ و عدالت میں تو معروف تھے مگر فقہ و اجتہاد میں شہرت نہیں رکھتے تھے۔ جیسے حضرت ابوہریرہؓ اور انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما، تو یہ حدیث قیاس کے مطابق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہوگی تو اسے کسی خاص ضرورت یا انسداد باب الرائے کے سوا ترک نہیں کیا جا سکتا،

پھر فخر الاسلام اس قول کی توجیہہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

" اس کی وجہ یہ ہے احادیث کا ضبط کرنا بہت نازک کام ہے اور محدثین کے ہاں روایت بالمعنی عام تھی، تو اگر راوی معانی حدیث کے ادراک اور اس پر احاطہ سے قاصر ہو تو اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ ضرور کوئی بات رہ گئی ہوگی، جس کی وجہ سے اس کے اندر ایسا شبہ زائدہ پیدا ہوگیا ہے جو قیاس کے اندر نہیں ہے اس لئے علت میں احتیاط ضروری ہے۔ اور ہم راوی کے بارے میں تصور کا لفظ فقہ، حدیث کے ساتھ مقابلہ کی صورت میں کرتے ہیں۔ ورنہ ـــــ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ ـــ اس سے ان کی خفت و اہانت مراد نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے متعدد مقامات پر امام ابو حنیفہؒ سے حکایت کی ہے کہ انہوں نے انس بن مالکؓ کے مذہب کو حجت سمجھا ہے اور ان کی تقلید کی ہے تو جب انس بن مالکؓ کو وہ یہ مرتبہ دیتے تو حضرت ابوہریرہؓ کا مرتبہ تو کہیں ان سے بلند ہے۔ در اصل ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مسلک اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ان جیسے صحابہ کرامؓ کی حدیث کو صرف اسی صورت میں رد کیا جا سکتا ہے جب "باب الرائے" کا انسداد لازم آتا ہو کیوں کہ باب الرائے کے انسداد سے اس حدیث کا کتاب اللہ یا حدیث مشہور کے لئے ناسخ ہونا لازم آتا ہے اور اجماع کے معارض جیسے کہ "مصراۃ" کے بارے میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے[1]،

---

[1] جب کسی حدیث سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو تو وہ حدیث اجماع، حدیث مشہور اور کتاب اللہ کی ناسخ ہوگی۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں:۔

"جب ہر جہت سے باب الرائے کے انسداد کی ضرورت متحقق ہو جائے تو اس خبر کا ترک واجب ہے اس لئے کہ اگر اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا تو اس کا ناسخ کتاب اللہ ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کریمہ فاعتبروا یا اولی الابصار قیاس پر عمل کے وجوب کی مقتضی ہے (باقی ص ۴۶۸ پر)

یہ بیان تو تھا فخر الاسلام کا، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے احباب کے مسلک سے متعلق مگر "التقریر والتحبیر علی التحریر" وغیرہ میں مذکور ہے کہ اس بارے میں امام صاحب بھی امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء اثر سے ہم آہنگ تھے کہ خبر آحاد ہر حالت میں قیاس پر مقدم ہو گی خواہ اس کا راوی فقیہ یا غیر فقیہ ہو اور عام اس سے کہ باب رائے کا انسداد لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔ چنانچہ کتاب کی عبارت یہ ہے (ص ۳۱۸ ج ۲)

"جب خبر واحد اور قیاس میں تعارض پیدا ہو جائے اور کسی صورت میں بھی ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو اکثر فقہاء جن میں امام شافعی، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بھی شامل ہیں ــــ کے نزدیک مطلق یعنی ہر حالت میں خبر کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا[1]"

امام صاحب کا صحیح مسلک کیا تھا؟

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس اور خبر آحاد کے باہم تعارض کے وقت امام ابو حنیفہؒ سے جو فروع فقہیہ ماثور ہیں ان سے امام صاحب کی رائے کے استخراج میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

چنانچہ ابن عبدالبر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس کو خبر آحاد پر مقدم رکھتے ہیں۔ مگر فخر الاسلام تفصیل سے کام لیتے ہیں اور راوی کے فقیہ اور غیر فقیہ ہونے میں فرق کرتے ہیں ان دونوں بزرگوں کے علاوہ دیگر علماء امام صاحب کو اس حالت میں اس الزام سے بری قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیاس یا خبر آحاد میں تطبیق ممکن ہو یا غیر ممکن صحابی فقیہ ہو یا غیر فقیہ،

---

[1] ــــــــــــــــــ اور یہی مذہب ابو الحسن الکرخی کا ہے اور اسی کی طرف اکثریت کا میلان پایا جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے جو کچھ منقول ہے وہ اسی کے مطابق ہے۔

بقیہ حاشیہ ص ۴۶۷:۔ ــــــــــــــــــ
تو وہ حدیث گویا اس آیت کے ناسخ ٹھہرے گی۔ اور حدیث سے مراد حدیث معاذ ہے اور اجماع سے معارض ہوتا اس لئے لازم آئے گا کہ قیاس سے قوی دلیل نہ ہونے کی صورت میں قیاس کے حجت ہونے پر امت کا اجماع ہو چکا ہے اور قیاس کو حجت نہ ماننے والے لوگ تو قرون ثلاثہ کے بعد کے ہیں لہذا ان کی مخالفت قابل التفات نہیں سمجھی جائے گی" ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۷۰۰ ج ۲

بہرحال امام صاحب خبر آحاد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔

اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب سے اس بارے میں بہت سے فروع اس قسم کے منقول ہیں جن میں انہوں نے قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کیا ہے اور بعض جزئیات میں اس کے برعکس قیاس سے اخذ کیا ہے اور خبر آحاد کی مخالفت کی ہے۔

قسم اول کی چند مثالیں پہلی قسم جہاں قیاس کو چھوڑ کر خبر آحاد پر عمل کیا ہے، حدیث قہقہہ ہے یعنی :-

" ایک مرتبہ آں حضرتؐ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اندھا کنوئیں میں گر پڑا جس پر بعض لوگ نماز میں ہنسنے لگے، آں حضرتؐ نے انہیں نماز اور وضو دونوں کے اعادہ کا حکم دیا۔"

چنانچہ امام صاحب اور ان کے اصحاب اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں اور نماز میں قہقہہ سے نقض وضو کے قائل ہیں حالاں کہ یہ حدیث اخبار آحاد کے قبیل سے ہے اور قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ خارج از صلوٰۃ ہونے کی صورت میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کے اندر یہ ناقض وضو کس طرح ہو سکتا ہے؟ مزید برآں وضو ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے / جو پیشاب پاخانہ کی راہ سے باہر نکلیں اور قہقہہ اس قبیل سے بھی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ قہقہہ اگرچہ خارج از صلوٰۃ ہونے کی حالت میں ناقض وضو نہیں ہے مگر داخل صلوٰۃ ہونے کی صورت میں ناقض وضو ہوگا، کیوں کہ حدیث کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے[1]

اور بھول چوک سے اکل و شرب کی صورت میں روزے کے نہ ٹوٹنے پر حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کرنا اور اسے قیاس پر مقدم رکھنا بھی اسی قبیل سے ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث قیاس پر مقدم ہے - اس بارے میں فرماتے ہیں :-

لَوْ لَا الرِّوَايَةُ لَقُلْتُ بِالْقِيَاسِ

یعنی اگر اس مسئلہ میں حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتوی دیتا۔

الغرض اس قسم کے لاتعداد شواہد موجود ہیں اور حنفی فقہ میں یہ بات یعنی " حدیث و اثر کی وجہ سے

---

[1] مگر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ " باب الرائے" کے انسداد کی صورت میں حضرت امام صاحب قیاس کو خبر آحاد پر مقدم رکھتے تھے اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث مشہور ہے" حالانکہ اس کا مشہور ہونا محل نظر ہے ۱۲

قیاس کو ترک کرنا ہے۔ طے شدہ اصولوں میں سے ہے اور اسے استحسان کہا گیا ہے۔

قسم دوم کی مثالیں: اور قسم ثانی ــــ یعنی قیاس کے خلاف ہونے کی صورت میں حدیث کا ترکِ عمل ــــ "لَا تُصَرُّوا الْاِبِلَ وَالْغَنَمَ" والی حدیث ہے جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں چنانچہ فقہائے حنفیہ نے قیاس کے خلاف ہونے کی بنا پر اس حدیث کو رد کر دیا ہے اور قیاس سے اخذ کر کے یہ فتویٰ دیا ہے کہ "تصریہ" عقد میں عیب یا دھوکہ نہیں ہے۔ کیوں کہ مشتری کو دھوکا دیا نہیں گیا ہے بلکہ اس نے خود دھوکا کھایا ہے۔

حدیث عرایا: اور حدیث "عرایا" بھی اسی قسم میں داخل ہے، زید بن ثابت رضؓ سے مروی ہے:۔

اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِی الْعَرَایَا اَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا كَیْلًا

یعنی آں حضرت صلعم نے "عرایا" میں اجازت دی کہ ان کی خرص (تخمینہ) سے بیع ہو سکتی ہے۔

عَرَایَا عَرِیَّۃٌ کی جمع ہے اور عَرِیَّۃٌ کے معنی نَخْلَۃ (کھجور کا درخت) کے ہیں۔ اصل میں عَرِیَّۃٌ کے معنی کھجور کا پھل ہبہ کرنے کے ہیں۔ پس پھر مجازاً نفس کھجور پر اس کا اطلاق ہونے لگا ہے اس جگہ اس سے کھجور مراد ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے یہ حدیث رد کر دی ہے کیونکہ مخالف قیاس ہے، اس لئے کہ کھجوریں "اموال ربویہ" سے ہیں جن کی بیع میں "مثل بمثل" کا ہونا ضروری ہے اور اس میں زیادتی ربا یعنی سود ہے جو حرام ہے اسی طرح بالخرص میں "ربا" کا گمان پایا جاتا ہے یہ بھی "ربا" کی طرح حرام ہے۔

حدیث قرعہ: اور اسی قبیل سے حدیث "قرعہ" ہے۔ آں حضرت صلعم سے مروی ہے:۔

اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَقْرَعَ بَیْنَ مَمَالِیْكَ سِتَّةٍ اَعْتَقَهُمْ سَیِّدُهُمْ عِنْدَ مَوْتِهٖ، وَلَا مَالَ لَهٗ سِوَاهُمْ، فَخَرَجَتِ الْقُرْعَةُ لِاثْنَیْنِ فَاَجَازَ عِتْقَهُمَا وَاَبْقَی الْاَرْبَعَةَ اَرِقَّاءَ

یعنی آنحضرتؐ نے ان چھ غلاموں کے مابین قرعہ اندازی کی جنہیں ان کے مالک نے

اپنی موت کے وقت آزاد کیا تھا، اور ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ تھا، دو کو جن کے نام قرعہ نکلا تھا آزاد کر دیا باقی کو غلام رکھا۔

مگر امام ابو حنیفہؒ اس حدیث کو خلاف قیاس ہونے کے باعث رد کرتے ہیں کیونکہ وہ غلام آزاد ہو چکے ہیں، اور اس امر پہ اجماع ہے کہ عتق جب واقع ہو جائے تو سر تفسخ نہیں ہو سکتا، کیونکہ حریت، نسب وغیرہ ان حقائق شرعیہ میں شمار ہوتے ہیں جن کا دفع ثبوت کے بعد جائز نہیں ہے لہذا وہ تمام آزاد ہوں گے لیکن چار یعنی ان کی دو تہائی قیمت میں ان سے سعی کرائی جائے گی۔

الغرض اس طرح امام ابو حنیفہؒ "اخبار آحاد" کو مخالف قیاس ہونے کے باعث رد کر دیتے ہیں۔ مگر دوسری حدیث یعنی "حدیث مصرّاۃ" میں اس بات کو مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اس کے راوی زید بن ثابتؓ ہیں جو صحابہ کرامؓ کے مابین فقہ میں بڑے عالم سمجھے جاتے تھے اور علم فرائض میں خاص مقام رکھتے تھے لہذا ان کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی بنا پہ رد کرنا یا انہیں غیر فقیہ قرار دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کی نسبت یہ تعلیل صحیح نہیں ہوگی وہ تو بہت بڑے فقیہ تھے۔

یہ چند مثالیں ہم نے بیان کی ہیں جن میں بعض خبر آحاد ایسی ہیں جنہیں قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور بعض وہ ہیں جنہیں رد کر کے قیاس یا مقتضائے "قواعد عامہ" کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ یہ صرف چند مثالیں ہیں جن سے احصار مقصود نہیں ہے۔

ہر دو آراء میں موازنہ

اس تفصیل سے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تخریج سے متعلق ہمارے سامنے دو آراء آجاتی ہیں،

پہلی رائے عیسیٰ بن ابان کی ہے کہ امام صاحب خبر آحاد کو اس وقت رد کرتے ہیں جب اس سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو اور اس کا راوی غیر فقیہ ہو۔

دوسری رائے علامہ کرخیؒ کی ہے کہ راوی کے عدول اور ثقہ ہونے کی صورت میں امام صاحب ہمیشہ خبر آحاد کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے اور اگر امام صاحب نے بعض اخبار آحاد کو رد کیا ہے، تو مخالف قیاس ہونے کے سبب سے نہیں بلکہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے۔

اب ہم مذکورہ شواہد کی روشنی میں امام صاحب کے اقوال اور ان کے تلامذہ اصحاب کی روایات پھر ان ہر دو آراء کے مابین موازنہ کریں گے۔

عیسیٰ بن ابان وغیرہ کی تخریج امام صاحب کے اقوال سے

بلا شبہ مذکورہ بالا شواہد اور جو اقوال امام صاحب سے روایت کئے گئے

ہیں وہ عیسیٰ بن ابان، فخر الاسلام اور ان دونوں کے ہم مسلک علماء کی تخریج سے ہم آہنگ نہیں ہیں، جس کے تین اسباب ہیں :-

۱ :- حدیث "قہقہہ" کے راوی معبد الجہنی ہیں یہ فقہ میں غیر معروف تھے اور فقہ میں ان کی شہرت کا ادعا بلا دلیل ہے۔

۲ :- حدیث "عرایا" کے راوی زید بن ثابت ہیں اگر اس حدیث کے رد کا سبب اس کا مخالف قیاس ہونا اور راوی کا غیر فقیہ ہونا ہے تو ان کے حسب مزعومہ اسے قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں، راوی اگر فقیہ ہو تو اس کی حدیث قبول کر لی جائے گی خواہ وہ حدیث قیاس کے خلاف ہو یا اس سے موافق، اور اس سے باب الرائے کا انسداد لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔

۳ :- بھولے سے اگر کچھ کھا پی لیا جائے تو روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث کے متعلق امام ابوحنیفہ رہ نے تصریح کی ہے کہ یہ قیاس پر مقدم ہے حالانکہ اس کے راوی ابوھریرہ ہیں۔ جن کے متعلق فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کہ وہ فقیہہ صحابہ میں نہیں تھے علاوہ ازیں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے منقول ہے کہ عدم نص کی صورت میں قیاس جائز ہوتا ہے اور صرف اضطراری صورت میں وہ قیاس اختیار کرتے ہیں۔

ان اسباب کی بنا پر ہماری رائے میں فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تخریج امام ابوحنیفہ رہ کی رائے کی ترجمان نہیں بن سکتی۔

ابوالحسن الکرخی کی تخریج: البتہ ہم ان لوگوں کے قول کو قابلِ قبول سمجھتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب سنت کو — خواہ وہ خبر آحاد سے ہو — قیاس مستنبط پر مقدم رکھتے تھے۔ یہ رائے ابوالحسن الکرخی کی ہے اور اسی طرف اکثر علماء کا میلان ہے، چنانچہ "کشف الاسرار" میں ابوالحسن سے مروی ہے :-

"یہ قول — یعنی عیسیٰ بن ابان کا قول — ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے بلکہ درحقیقت ان سے یہ منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی اور اس بارے میں انھوں نے کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی۔ چنانچہ انھوں نے روزہ دار کے بھولے سے کھانے پینے کے بارے میں حضرت ابوھریرہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے اگرچہ وہ قیاس کے مخالف ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ "اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا"۔

امام ابو یوسفؒ سے ان کے بعض امالی میں مذکور ہے کہ انہوں نے حدیث "مُصَرَّاۃ" سے اخذ کیا اور مشتری کے لئے اختیار دیا، اور امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ انہوں نے فرمایا :- "جو کچھ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے ثابت ہو گا وہ سر آنکھوں پر"۔ اور سلفؒ میں سے کسی سے بھی قبولِ خبر کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط منقول نہیں، تو معلوم ہوا یہ شرط نو ایجاد ہے !"

نیز حدیث "مُصَرَّاۃ" "عَرِیَّۃ" اور ان سے مشابہ دیگر احادیث پر ترکِ عمل کے بارے میں جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"ہمارے اصحاب نے ان احادیث کو اس لئے متروک العمل قرار دیا ہے کہ یہ کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہیں نہ کہ راوی کے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ "حدیث مُصَرَّاۃ" کتاب و سنت کے منافی ہےؒ۔ اسی طرح حدیث "عَرِیَّۃ" کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سُنت یعنی — "اَلتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، كَيْلًا بِكَيْلٍ" والی حدیث کے خلاف ہے نہ اسؒ کہ اس کا راوی فقیہ نہیں ہے۔ نیز ہم یہ کب تسلیم کر سکتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ نہ تھے، وہ فقیہ کامل تھے اور اسباب اجتہاد میں سے کوئی سبب بھی ان میں معدوم نہیں تھا۔ وہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں فتویٰ دیتے تھے اور ان کے زمانہ میں صرف فقیہ مجتہد ہی فتویٰ دے سکتا تھا اور وہ آنحضرت صلعم کے بلند قدر اصحاب میں سے تھے۔ آنحضرتؐ نے ان کے لئے حفظ کی دعا کی جو درگاہ ایزدی میں قبول ہوئی اور تمام عالم میں ان کا چرچا ہوا، اور

ؒ یعنی آیت کریمہ: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"۔

اور سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ تاوان قیمت یا ویسی ہی چیز سے ہوتا ہے ؒ

ؒ نیز آنحضرتؐ کا فرمان ہے کہ "جس نے غلام سے اپنا حصہ آزاد کیا، اگر وہ تونگر ہے تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت اسی پر ڈالی جائے گی۔"

حدیث پھیل گئی[1]

خبر آحاد کے قیاس پر تقدم اور امام صاحب:

اس تحلیل سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اوصاف و امارت کے تصادم اور تعارض کی صورت میں قیاس مستنبط کو حدیث پر مقدم نہیں رکھتے تھے اور ان کے بعد اصحاب تخریج یا بعض نے بر بنائے تحقیق جو یہ کہا ہے کہ "صحابہ کرام میں سے راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں امام صاحب خبر آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے" اس کی نسبت امام صاحب کی طرف ہرگز صحیح نہیں ہے اس لئے کہ:

— : ۱۔ جن مقدمات سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہیں۔

— : ۲۔ امام صاحب سے جو اقوال منقول ہیں یہ مقدمات ان سے متصادم ہیں۔

— : ۳۔ جو فروعات امام صاحب سے ماثور ہیں ان سے متضاد ہیں۔

مگر اس کے باوجود ہمیں امام صاحب سے ایسے فروعی مسائل بھی ملتے ہیں جو اخبار آحاد کے خلاف ہیں، تو سوال یہ ہے کہ آیا یہ اخبار آحاد امام صاحب کے علم میں تھے؟ اگر ان اخبار کا انہیں علم تھا تو انہوں نے انکو کیوں چھوڑا اور کس بنا پر ان کے خلاف مسلک اختیار کیا؟

اس کے جواب میں ہمیں دو باتوں میں سے ایک بات کو فرض کرنا پڑے گا، یا تو یہ کہ مذکورہ احادیث امام صاحب تک نہیں پہنچ سکیں اور یا یہ کہ انہوں نے علم ہونے کے باوجود ان احادیث کو رد کر دیا۔ مگر بر سبیل فرض ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب ان احادیث سے بے خبر تھے اور انہوں نے لاعلمی کی حالت میں اجتہاد سے کام لیا، اگر اجتہاد و استنباط کے وقت انہیں ان احادیث کا علم ہوتا تو ضرور ان کا اعتبار کرتے اور فروع میں ان کے مقتضیٰ کے مطابق فتویٰ دیتے۔

یہ فرض کر لینے میں سہولت تو ہے مگر پھر اجتہاد حنفی کا معتدبہ حصہ بے بنیاد ہو کر رہ جائیگا اس لئے ہم تمام ان احادیث آحاد میں اس مفروضہ کو جاری نہیں کر سکتے جن کی امام صاحب نے مخالفت کی ہے بلکہ کچھ احادیث کے بارے میں یہ بات ماننی پڑے گی کہ بعض اخبار آحاد کی مخالفت بعد از علم تھی اور ان کے رد کی کوئی وجہ ضرور تھی مگر وہ وجہ نہ تو راوی صحابی کا غیر فقیہ ہونا ہے

---

[1] کشف الاسرار ص ۷۰۳ ج ۲

اور نہ باب الرائے کا انسداد ہے جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے،

فقہ کوفہ اور اس کے مصادر

اور ان اسباب کی ٹوہ لگانے کے لئے جن کے باعث امام ابوحنیفہؒ بعض اخبار آحاد کو رد کر دیا کرتے تھے، اجتہاد عراقی کے مختلف پہلوؤں پر غور و خوض کرنا ضروری ہے۔

کوفہ جو علوم و فنون کا مرکز تھا، امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں اس کی تمام تر فقہ کا مدار عبداللہ بن مسعودؓ، علی بن ابی طالب اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنھم کے فتاویٰ پر تھا۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ کے عہدِ خلافت اور عبداللہ بن مسعودؓ کی زندگی کا معتدبہ حصہ وہاں گزرا، چنانچہ ان حضرات کے علوم و فنون کوفہ میں منتقل ہو گئے تھے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اجتہاد و فتویٰ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کے نقش قدم پر چلتے تھے اور قاضی شریحؒ، علقمہ بن قیسؒ اور مسروق بن الاجدعؒ نے ان بلند قدر فقہا کے صحابہ کی خوب اشاعت کی تھی۔ نیز ابراہیم النخعیؒ نے ان تمام بزرگ ہستیوں سے فیض حاصل کیا تھا۔ پھر ابراہیم النخعی کے واسطہ سے ان بزرگوں کی علمی وراثت امام ابوحنیفہؒ کے شیخ حماد کی طرف منتقل ہو گئی جیسا کہ ان کے واسطہ سے امام شعبی کی فقہ کا خزانہ ان کے ہاتھ لگ گیا جو اہلِ اثر کے مسلک سے اقرب تھا، مگر حماد پر نخعی کا مسلک غالب رہا جو حضرت عمر فاروقؓ، ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنھم کی فقہ پر مشتمل تھا۔

جب واقعہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی وساطت سے ان ائمہ ثلاثہ کی فقہ امام حماد کی طرف منتقل ہوئی اور حماد کے بعد امام ابوحنیفہؒ نے اس ورثہ کو سنبھالا تو ضروری ہے کہ نقدِ احادیث میں ان بزرگوں کا طرزِ فکر اور نقلِ روایات میں دقتِ نظر اور احتیاط کا خیال بھی ان کی طرف منتقل ہو گیا۔

چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ حال تھا کہ جب آنحضرتؐ سے کوئی روایت بیان کرتے تو ان پر کپکپی طاری ہو جاتی کہ کہیں ایسی بات نہ نقل کر دیں جو آپؐ نے نہ فرمائی ہو حالانکہ اپنی رائے سے فتویٰ دیتے وقت انہیں کچھ بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی تھی۔

اور حضرت عمرؓ بن الخطاب لوگوں کو قلتِ روایت کا حکم دیتے تھے کہ کہیں کذب بیانی میں مبتلا ہو کر آنحضرتؐ کے حوالہ سے ایسی بات نہ کہہ دیں جو آپؐ نے نہ فرمائی ہو۔

اور حضرت علیؓ کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی عادل ثقہ راوی بھی آنحضرتؐ سے روایت کرتا تو تزکیہ بہت

کے لیے اس سے حلف لیتے اور حضرت ابوبکرؓ کے سوا کسی کو اس سے مستثنیٰ نہیں کرتے تھے۔

امام صاحبؒ کا اصول حدیث

جب واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فتاوی اور قضا میں ان بزرگوں کا راستہ اختیار کیا تو ضروری تھا کہ جن راویوں سے وہ واقف نہ تھے ان کی روایت کے قبول کرنے میں بھی ان بزرگوں کی طرح شدت سے کام لیتے اور یہ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کی روایت کو وہ اس لئے رد کر دیتے ہوں کہ وہ ان سے مطمئن نہ ہوں اگرچہ ایسی باتیں وہ برملا نہ کہتے ہوں کیوں کہ وہ کسی پر برملا جرح نہیں کرتے تھے اور نہ لوگوں کے متعلق بدظنی پھیلاتے تھے انہیں جس روایت پر اطمینان ہو جاتا اسی کے مطابق فتویٰ دینے پر اکتفا کرتے اور باقی لوگوں کی روایات کو ترک کر دیتے تھے۔

درحقیقت تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں مدارس فقہیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہر مدرسۂ فکر اپنے راویوں پر اعتماد کرنے لگا اور دوسروں کے روایات کو آسانی سے قبول نہ کرتا چنانچہ شاہ ولی اللہؒ صاحب دہلوی لکھتے ہیں:۔

"اس زمانہ میں علمائے تابعین میں سے ہر تابعی کا مسلک الگ ہو گیا اور ہر شہر کا ایک علیحدہ امام بن گیا چنانچہ سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ بن عمر اور ان کے بعد زہری، قاضی یحییٰ بن سعید، ربیعہ بن عبدالرحمٰن مدینہ میں اور عطا بن ابی رباح مکہ میں اور ابراہیم نخعی، شعبی کوفہ میں اور حسن بصری بصرۃ میں اور طاؤس بن کیسان یمن میں اور مکحول شام میں، بالترتیب حدیث کا درس دینے لگے اور تشنگان علوم ان سے علوم حدیث، فتاوی و اقاویل صحابہ، ان علماء کے مذاہب اور تحقیقات کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھانے لگے۔ ان کے پاس استفتاء آنے لگے۔ مسائل کا سلسلہ چلا اور فیصلے پہنچنے لگے۔

سعید بن مسیب، ابراہیم اور ان کے ہم مثل علماء نے تمام ابواب فقہ کو یکجا کر دیا ہر باب فقہ میں ان کے چند اصول تھے جو انہوں نے سلف سے حاصل کئے تھے، مثلاً سعید بن مسیب اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ تھا کہ اہل حرمین فقہ میں سب سے اثبت ہیں اور ان کے مذہب کی بنیاد عبداللہ بن عمرؓ، عائشہؓ اور ابن عباسؓ کے فتاوی اور قضاۃ مدینہ کے قضایا پر تھی چنانچہ انہوں نے حسب توفیق ان کے فتاوی جمع کر دیئے پھر اعتبار و تفتیش سے ان پر غور و فکر کیا۔

ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کی یہ رائے تھی کہ عبداللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب فقہ میں سب سے اثبت ہیں۔ جیسا کہ علقمہ نے مسروق سے کہا:-

"کیا ان میں سے کوئی ایسا بھی ہے جو عبداللہ بن مسعود سے اثبت ہو؟ ..... اور سعید بن مسیب فقہائے مدینہ کی لسان (ترجمان) سمجھے جاتے تھے، اور احادیث حضرت ابوہریرۃ اور حضرت عمرؓ کے قضایا کے سب سے بڑے حافظ تھے، اسی طرح ابراہیم نخعی فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے۔

بہر حال اسی طرح علاقائی اختلاف رونما ہو گئے جن کی ابتدا، ان صحابہ کرام کے اختلافات سے ہوئی جن کی مرویات، فتاوی وقضایا، طریقہ اجتہاد اور قیاسات کو ہر علاقہ کے علماء نے بطور توارث حاصل کیا اور وہی اپنے اقلیم کے صحابی کے، تمام آثار فقیہہ ـــــ خواہ وہ منقول ہوں یا مستنبط ـــــ کے وارث ہوئے۔

اس علاقائی اختلاف کی وجہ سے ہر علاقہ کے لوگ اس صحابی کے مرویات اور قضایا وفتاوی پر مطمئن ہو گئے اس طرح ہر علاقہ کے علماء کے ہاتھ احادیث اور فتاوائے ماثورہ کا ایسا مجموعہ آ گیا، جس پر انہوں نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی کیونکہ دوسرے لوگوں کی روایات اور فتاوی کا ان تک پہنچنا آسان نہ تھا۔

شاہ ولی اللہ کی رائے شاہ ولی اللہ صاحبؒ محدث دہلوی کے اس بیان سے فقہ عراقی میں ابوہریرۃ سے قلت روایت اور قیاسات کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ حضرت ابوہریرۃ کی احادیث کے حفظ و روایت ہیں۔ ابن مسیب اور دیگر علمائے مدینہ مشغول رہے، اور ابن مسعود کے احادیث وفتاوی کو فقہائے کوفہ نے حفظ کیا اس لئے اگر امام ابوحنیفہؒ نے احیاناً حضرت ابوہریرۃ کی احادیث کے خلاف فتوی دیا تو یہ ان کے غیر فقیہہ ہونے کی وجہ سے نہ تھا جیسا کہ ابن ابان اور فخر الاسلام نے کہا ہے بلکہ اس لئے کہ اقلیمی رکاوٹوں کی وجہ سے اہل عراق تک ان روایات کا پہنچنا آسان تھا۔ نیز یہ اقلیمی رکاوٹیں صعوبت قبول کا سبب بھی تھیں۔

یہی وجہ تھی کہ جب مدارس فکر کا باہم اختلاط ہوا، علوم ومعارف کا باہم تبادلہ ہونے لگا، اور ہر ایک اقلیم کی احادیث دوسرے علاقہ تک پہنچیں تو آراء میں قرب پیدا ہو گیا اور ہر ایک نے دوسروں سے اخذ کیا چنانچہ فقہ عراقی اور حجازی میں بھی اختلاط پیدا ہو گیا۔ اختلافات میں ایک گونہ قرب نظر آنے لگا مگر اس کا اتمام امام ابوحنیفہؒ کے بعد ہوا۔

اختلاف کا ایک سبب اختلاف اقالیم بھی تھا: اقلیمی اختلاف کے بعد رجحانات کے اختلاف کی بنا پر یہ ضروری تھا کہ تعارض کی صورت میں ہر علاقہ دوسرے علاقہ کی مرویات کو ٹھکرا دیتا کیوں کہ تلامذہ ہمیشہ اپنے شیوخ کے خیالات سے متاثر ہوتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ دوسروں کے علوم سے واقف نہ ہوں تو لامحالہ جنہیں وہ جانتے پہنچانتے ہیں ان کے روایات کو دوسروں کے روایات پر ترجیح دیں گے اور دوسروں کے مسلک کے مقابلہ میں ان کے مسلک کو راجح خیال کریں گے۔

روایات پر فتاوی صحابہ کی ترجیح کا سبب قبول روایات کے بارے میں اہلِ عراق کا تشدد ــــ جو انہیں عبدؓاللہ بن مسعود، علیؓ بن ابی طالب اور حضرت عمرؓ بن الخطابؓ سے ورثہ میں ملا تھا ــــ ہی اس بات کا سبب بنا کہ انہیں جس کی روایت کے مرفوع ہونے میں شبہ ہوتا اس پر صحابی کے فتوے کو مقدم رکھتے حتیٰ کہ امام شعبیؒ جیسے فقیہہ اعظم جو تمسک بالآثار کے سب سے زیادہ پابند تھے فرماتے ہیں:۔

"آں حضرتؐ کے بجائے علیؓ کا نام لینا ہمیں زیادہ محبوب ہے۔"

جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ روایت میں شبہ کیوقت آں حضرتؐ کی طرف جھوٹی نسبت کرنے سے یہ بہتر ہے کہ "قال علیؓ" (حضرت علیؓ نے فرمایا) کہہ دیا جائے اور قول کی نسبت آں حضرت صلعم کی طرف احتیاطاً نہ کی جائے۔

اسی طرح اہل الرائے ــــ جن کی کوفہ میں اکثریت تھی ــــ کے امام ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں:۔

"قَالَ عَبدُاللّٰہِ وَقَالَ عَلقَمَۃُ اَحَبُّ اِلَینَا"

یعنی کسی قول کو عبداللہؓ یا علقمہ کی طرف منسوب کرنا ہمارے لئے زیادہ پسندیدہ ہے [1]

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبول روایت کے سلسلہ میں تشدد کی وجہ سے مجبور تھے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۵۱ ج ۱

کہ جب احادیث کی صحت نسبت کے بارے میں شبہ ہو تو انہیں ترک کر کے صحابہ کرامؓ کے فتاوی پہ عمل کریں۔

قبول روایت میں اہلِ عراق کے تشدد کے دو سبب تھے :۔

:۔ ۱۔ ایک تو یہ تھا ــــ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ــــ کہ ان کا تعلق ان صحابہ کرام سے رہ چکا تھا جو روایت کے معاملہ میں تشدد پہ عامل تھے۔

:۔ ۲۔ دوسرے یہ کہ تابعین، تبع تابعین اور فقہاء کے دور میں عراق مختلف فرقوں اور گروہوں کا مرکز بن چکا تھا، اور یہاں خوارج مرجیہ جہمیہ اور قدریہ حتیٰ کہ زنادقہ تک کے حامی اور حواری موجود تھے اور یہ فرقے اپنے اپنے نظریات کی حمایت اور استخفاف دین کی بنا پہ غلط اور جھوٹی روایات کے بیان کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ فقہائے عراق نے جب یہ کیفیت اپنی آنکھوں سے دیکھی کہ آں حضرتؐ پہ کثرت سے کذب بیانی ہو رہی ہے، تو از راہ احتیاط احادیث سے متعلق ان کے دلوں میں شک و شبہات کے جذبات پیدا ہو گئے، لہذا طلب وثوق اور تحفظِ دین کے جذبات کے تحت وہ اس بات پہ مجبور تھے کہ وہ لوگ جنہیں وہ ہر لحاظ سے جانتے پہچانتے ہوں اور ان کے آراء و اجتہادات میں کسی قسم کی کجی نہ ہو، انہی کی روایت قبول کریں اور جن کے عقائد و اجتہادات سے وہ باخبر نہ ہوں۔ تو خواہ وہ کتنے ہی ثقہ کیوں نہ ہوں ــــ ان سے روایت ترک کر دیں، کیوں کہ ان کے سامنے آں حضرتؐ کے حوالہ سے کثرت سے کذب بیانی کی جا رہی تھی۔ لہذا اس وبا سے بچنے کے لئے احتیاط ضروری تھی۔

عموم الفاظ اور بیانِ قرآن

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ عراقی عموم الفاظ اور بیانِ قرآن پہ زور دیتی ہے، اور ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ قرآن کریم کے خاص کو محتاجِ بیان تصور نہیں کرتے لہذا اہلِ عراق نے ان تمام احادیث کی مخالفت کی جنہیں اہلِ حجاز قرآن کا "خاص" بسلسلہ بیان و تفسیر قرار دیتے تھے بلکہ اس خاص کے فی ذاتہ مبین اور محتاجِ بیان نہ ہونے کی وجہ سے ان احادیث کی صحتِ نسبت سے ہی انکار کر دیا اور یہ مرویات اور راویوں کے بارے میں شک و شبہ کی بنا پہ تھا۔

مزید برآں ان کی رائے یہ تھی کہ احادیثِ آحاد میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہوتی کہ عمومِ قرآن کی معارض بن سکیں حتیٰ کہ ان کے ذریعہ تخصیص ممکن ہو بلکہ اس صورت میں بھی قرآن کو اس

کے عموم پر چھوڑا جائے گا اور جو روایات اس عموم کے خلاف ہوں گی ان کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے گا کیونکہ کوئی حدیث قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی اور نہ احادیث آحاد نصوص قرآنیہ کی ناسخ ہو سکتی ہیں۔

اور ان کے نزدیک تخصیص بھی نسخ ہی کا ایک شعبہ ہے بلکہ اکثر اصحاب تو لفظ نسخ سے تخصیص ہی مراد لیتے تھے،

الغرض احادیث آحاد کے متعلق ان کا یہ فیصلہ کہ وہ عموم قرآنی کے معارض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں اور نیز یہ کہ "خاص" محتاج بیان نہیں ہوتا اور پھر رواۃ حدیث پہ شکوک و شبہات یہ سب باتیں ایسی تھیں جن کی وجہ سے انہوں نے قرآن کے عموم یا نصوص سے استنباط کر کے فتوے دیئے حالانکہ ان مسائل کے بارے میں احادیث موجود تھیں چنانچہ ان کے اس طرز عمل سے بعد کے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ اثر کے مقابلہ میں قیاس سے تمسک کرتے تھے اور احادیث آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔

خبر آحاد کے بارے میں امام صاحب کا مسلک: مندرجہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ہر لحاظ سے قیاس کو خبر آحاد پر ترجیح نہیں دیتے تھے اور جو اخبار آحاد امام صاحب کے قیاسات کے خلاف نظر آتی ہیں انہیں اس اساس پہ ترک نہیں کیا گیا تھا کہ امام صاحب کے ہاں قیاس کو خبر آحاد پہ فوقیت ہے اور باوجودیکہ انہیں ان احادیث کے رواۃ کے صدق اور ثقاہت پہ پورا بھروسہ تھا پھر بھی قیاس کو ترجیح دی ہے لیکن ان احادیث پہ قیاس کو مقدم رکھنے کے وجوہ دوسرے تھے جن میں سے بعض کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کر دیا ہے۔

لیکن اس سلسلے میں ایک بات ضرور کہیں گے یہ کہ بعض قیاسات کی بنیاد اصول عامہ پر ہے جو شریعت اسلامیہ کے مجموعی احکام سے اخذ کئے گئے ہیں اور علماء کی بہت بھاری اکثریت نے ان قیاسات کو تسلیم کیا ہے یا نصوص قطعیہ سے وہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا مرتبہ بھی امور قطعیہ کے برابر ہے تو کیا اس قسم کے اصول قطعیہ پہ بھی خبر آحاد کو مقدم رکھا جائے گا؟ اور ان اخبار آحاد کے پیش نظر ہر قسم کے قیاس کو ترک کرنا پڑے گا؟ اور کیا امام ابو حنیفہؒ بھی ان قیاسات کو جو اصول قطعیہ پہ مبنی ہوتے تھے، خبر آحاد کا معارض ہونے کی وجہ سے ترک کر دیتے تھے؟

یہ بحث محل نظر ہے۔ اس سے قبل ہم ابوالحسین البصری کا قول نقل کر چکے ہیں کہ :-

"تمام علما اس بات پر متفق ہیں کہ جب قیاس کسی علت منصوصہ یا اصل قطعی پر مبنی ہو اور وہ اصل کی طرح فرع میں بھی قطعی ہو اس صورت میں وہ خبر واحد پر مقدم ہوگا اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد شاذ روایت کے حکم میں سمجھی جائے گی۔"

تو کیا امام صاحب بھی اس اجماع میں شریک ہیں؟ یہ بات ذرا تفصیل طلب ہے جسے ہم اطناب و طوالت کو چھوڑ کر اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

ادلہ شرعیہ کے اقسام :- اس میں شک نہیں کہ ادلہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں :-

۱- ظنی ،

۲- اور قطعی ،

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اخبار آحاد کا تعلق پہلی قسم کے ادلہ سے ہے، اور تمام فقہاء اس اصول کو مانتے ہیں کہ دلیل ظنی اور قطعی میں تعارض کے وقت قطعی کو ظنی پر ترجیح ہوگی۔

یہ بات ایسی ہے جسے بداہت عقل بھی تسلیم کرتی ہے اور نقل کے بھی عین مطابق ہے بلکہ منقول کا لب لباب یہی ہے۔ کیونکہ جو دلیل قطعی ہو اس کے مقابلہ میں ظنی کمزور ہوگی اور دلیل قطعی کے معارض ہونے کے باعث اسے شاذ سمجھا جائے گا اور کوئی نہیں جانتا کہ متن حدیث کی کمزوری اس کے رواۃ پر قدح کا موجب ہوا کرتی ہے

قواعد قطعی کی چند مثالیں اب ہم ان قواعد عامہ قطعیہ کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں جو شریعت کے احکام ثابتہ سے مستنبط ہیں اگرچہ وہ نصوص سے ثابت نہیں ہیں مگر اصول قطعیہ یا ادلہ قطعیہ کا حکم رکھتے ہیں :-

۱- لَا حَرَجَ فِي الدِّين (یعنی دین میں شدت اور تنگی نہیں ہے)

۲- قاعدۂ سد ذرائع ،

۳- لا تزر وازرۃ وزر اخری۔ (کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا)

علاوہ ازیں اور بہت سے قواعد ہیں جو یا تو شریعت اسلامیہ کے منبع اصل یعنی قرآن میں بالصراحت مذکور ہیں یا پھر ایسے قیاسات ہیں جن کی بنا علل منصوصہ پہ ہے، اور یا ایسے قواعد ہیں جو بحیثیت مجموعی احکام شرعیہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔

جمہور علماء اس پر متفق ہیں کہ وہ قیاسات قطعیہ جو نصوص یا اس قسم کے اصول پہ مبنی ہوں ان کے مقابلہ میں خبر واحد کو رد کر دیا جاتا ہے بلکہ اس کا ایسے قیاسات کے خلاف ہونا خود اس روایت کے ثبوت میں شکوک و شبہات کا موجب ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب سے جو مروی ہے کہ انھوں نے بعض اخبار کو رد کر دیا اور بعض دوسری روایات کو قبول کر لیا تو اس کی تخریج کی بنا بھی اسی اصول پہ ہے۔

مثلاً امام صاحب سے مروی ہے کہ انھوں نے بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود قبول کر لی کیونکہ وہ کسی اصل قطعی کے منافی نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ شاطبی لکھتے ہیں:-

"امام صاحب نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجماع سے ثابت نہیں ہے اور قرعہ اندازی والی حدیث کو رد کر دیا ہے[1] کیوں کہ وہ اصول کے خلاف ہے اس لئے اصول تو بہرحال قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد ظنی اور وہ غلام آزادی کے مستحق ہو چکے ہیں اور اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ آزادی کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد کسی طرح بھی اسے رد نہیں کیا جا سکتا۔[2]"

---o---

بعینہٖ اسی اصول کے تحت امام صاحب "مُصَرّاۃ" والی حدیث[3] اور دیگر روایات کو

---

[1] اس حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ ایک شخص نے مرض الموت میں اپنے چھ غلام آزاد کر دیئے اور ان کے سوا اس کے پاس کچھ نہ تھا تو آنحضرتؐ نے ان کو تین گروہوں میں تقسیم کر کے قرعہ اندازی کی پھر جن دو کے نام قرعہ نکلا انہیں آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رکھا۔

[2] ص ۵ الموافقات صفحہ ۲۳ ج ۳ طبع مصر

رد کرتے ہیں جو نصوص قرآنیہ سے متعارض ہیں یا کسی ایسی علت مخصوصہ کے خلاف ہیں جو فرع میں قطعی طور پر متحقق ہے۔

تعارض کے وقت خبر آحاد کا حکم جب کوئی خبر واحد یا حدیث ظنی کسی اصل کے خلاف وارد ہو تو اس کے بارے میں علامہ شاطبی نے ابن العربی کے حوالہ سے علماء کی آراء نقل کی ہیں چنانچہ لکھتے ہیں :-

"ابن العربی فرماتے ہیں : جب خبر واحد کسی قاعدہ شرعیہ کے خلاف آجائے تو کیا اس پر عمل جائز ہو گا ؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس صورت میں خبر واحد پر عمل جائز نہیں ہے امام شافعیؒ خبر واحد پر عمل کے قائل ہیں اور امام مالکؒ متردد نظر آتے ہیں مگر ان کا مشہور قول یہی ہے کہ اس صورت میں اگر حدیث کی تائید کسی دوسرے قاعدہ سے ہوتی ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔

پھر کتے کے کسی برتن کو چھوڑ کر جاتے کے بارے میں امام مالک کے مسلک کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ:-

ولوغ کلب والی حدیث چونکہ شریعت کے دو بڑے بڑے اصولوں کے خلاف ہے لہٰذا اس پر عمل نہیں ہو سکتا ، کیوں کہ اولاً تو یہ آیۂ کریمہ :-

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

کے خلاف ہے اور دوسرے شریعت نے زندگی کو طہارت کی علت قرار دیا ہے اور وہ کتے میں موجود ہے ۔ لہٰذا کتا بھی پاک جانور متصور ہو گا[1] "

حدیث عرایا اور امام ابو حنیفہؒ : اسی طرح حدیث "عرایا" تو یہ اگرچہ قاعدۂ ربا کے خلاف ہے مگر "قاعدہ معروف" سے اسے استحکام ملتا ہے ۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے بَیْعُ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ (یعنی تر کھجوروں کا خشک کے بدلے میں فروخت کرنا) کی ممانعت والی حدیث کو قابلِ عمل نہیں سمجھا کیونکہ وہ بھی قاعدہ معروف کے خلاف ہے[2]

---

[1] الموافقات ص ۲۲ ج ۳ طبع مصر ۔ [2] الموافقات للشاطبی ص ۲۲ ج ۳ قبل ازیں یہ بحث گزر چکی ہے

حنفی اور مالکی مسلک میں وجوہ امتیاز:- ابن العربی کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مابین فرق صرف یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تو اصل قطعی کی تقدیم کے قائل ہیں، اور امام مالکؒ اصل قطعی کو اس صورت میں مقدم رکھتے ہیں جب کہ اس حدیث کی تقویت دوسرے قاعدہ سے نہ ہوتی ہو!

مگر حقیقت یہ ہے کہ "عرایا" والی حدیث اگر ایک طرف "قاعدۂ معروف" کے مطابق ہے تو دوسری طرف من کل الوجوہ اصول کے بھی خلاف نہیں ہے بلکہ اصول سے اس کے شواہد مل سکتے ہیں لہذا زیر بحث مسئلہ میں کہا جائے گا کہ یہاں دو اصول باہم متعارض ہیں۔ ایک اصل سے حدیث کی تائید ہوتی ہے اور دوسرا اس کے خلاف ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ اس صورت میں یہ نہیں فرماتے کہ حدیث اصول کے خلاف ہے بلکہ جب کسی حدیث کی اصل قطعی سے تائید ہوتی ہو تو خبر آحاد کو وہ رد نہیں کرتے بلکہ خبر واحد کو اس صورت میں رد کرتے ہیں جب کہ کسی اصل قطعی سے بھی اس کی تائید نہ ملتی ہو اور اصول کے خلاف ہو،

پس حدیث "عرایا" سے اختلاف کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ احناف شہادت اصل کے باوجود حدیث کو رد کر دیتے ہیں اور مالکیہ اس صورت میں رد نہیں کرتے، بلکہ اساسِ اختلاف یہ ہے کہ حدیث "عرایا" مشہور حدیث کے خلاف ہے جو اس سے اقوی ہے اور وہ حدیث ربا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جب خبر آحاد کسی مشہور حدیث کے خلاف آجائے تو حدیث مشہور پر عمل ہوگا، لہذا متنازعہ فیہ مسئلہ کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں،

خلاصۂ بحث:- تفصیل بالا سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خبر آحاد اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابلِ قبول ہے۔ اور اگر کسی ایسے قیاس کے خلاف ہو جس کی علت اصل ظنی سے مستنبط ہو، یا اصل تو قطعی ہو مگر استنباط ظنی ہو، یا اصل اور استنباط دونوں قطعی ہوں مگر فرع پر تطبیق ظنی ہو، تو ان جملہ صورتوں میں اخبار آحاد کو قیاس پر مقدم قرار دیا جائے گا، کیونکہ اخبار آحاد کا ثبوت گو ظنی ہے مگر اس کی نسبت تو بہرحال شارع علیہ السلام کی طرف ہے جو احکام شرعیہ کے مفسر اور شارع ہیں،

البتہ اگر خبر آحاد کسی ایسی اصل کلی سے معارض ہو جو قطعی ہے اور فرع پر اس کا انطباق بھی شک و شبہ سے بالا ہو تو اس صورت میں امام صاحب خبر آحاد کو ضعیف قرار دیتے ہیں، اور اس کی صحت سے انکار کرتے ہیں، اور قاعدۂ کلیہ کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں جو بہر حال شک و شبہ سے بالا ہوتا ہے۔

پس ان وجوہ — خاص کے محتاج بیان نہ ہونے فقہائے عراق پر کلی اعتماد، اور احادیث مدینہ کے عراق تک نہ پہونچنے کے باعث — کی بنا پر امام صاحب نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اخبار آحاد کے مقابلہ میں عموم قرآن اور قیاس سے تمسک کیا جائے گا اور اخبار آحاد کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور حدیث مرسل کی حجیت

حدیث مرسل کی تعریف

حدیث مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی صحابی کے واسطہ کو حذف کرکے براہ راست آنحضرت سے روایت کرے۔

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسال تابعی پر ہی منحصر ہے مگر فخر الاسلام علامہ بزدوی مرسل روایت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"حدیث مرسل ہر وہ حدیث ہے جس کی سند آنحضرت تک نہ پہنچتی ہو۔"

مرسل حدیث کے بارے میں احناف کا مسلک:- مرسل کی یہ تعریف عام ہے اور یہ جس طرح ارسال صحابی اور تابعی پر مشتمل ہے اسی طرح ہر دور کے عادل اور ثقہ راوی کی مرسل روایت بھی اسی ذیل میں آتی ہے۔

علمائے حنفیہ کا کہنا ہے کہ تبع تابعین تک کی مرسل روایت تو قابل قبول ہوگی مگر ان کے بعد کی مرسل قابل قبول نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دو مسلک اور ہیں۔

محدثین کا مسلک:- (۱) ایک مسلک تو محدثین کا ہے جسے امام نووی جمہور محدثین کا مسلک قرار دیتے ہیں چنانچہ التقریب میں لکھتے ہیں:

جمہور محدثین اور اکثر فقہا اور اہل اصول کے نزدیک مرسل ضعیف حدیث کے حکم میں

ہے کیونکہ جب مجہول الحال راوی کی روایت غیر مقبول ہے خواہ اسے نام لے کر کہیں نہ بیان کیا جائے تو مرسل کی روایت اور زیادہ غیر مقبول ہونی چاہیئے کیونکہ جب کوئی راوی بواسطہ تابعی آنحضرت سے روایت کرتا ہے تو جس واسطہ کو حذف کیا گیا ہے ہوسکتا ہے کہ وہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اور تابعی ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ ثقہ ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضعیف ہو اور پھر ہو سکتا ہے کہ وہ غیر مذکور تابعی کسی صحابی سے روایت کرتا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ کسی ضعیف یا ثقہ تابعی سے روایت کرتا ہو لہٰذا ان احتمالات کی موجودگی میں حدیث مرسل حجت نہیں ہوسکتی۔

امام شافعی کا مسلک مرسل کے بارے میں:۔ —(۲) امام شافعی مرسل حدیث کو نہ تو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں اور نہ رد کرتے ہیں بلکہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر ارسال کرنے والا راوی کبار تابعین میں سے ہو اور اسے اکثر صحابہ سے ملاقات کا شرف بھی حاصل رہا ہو تو ایسی مرسل حدیث قبول ہوگی بشرطیکہ کسی دوسرے طریق سے اس کی تائید ہوتی ہو، مثلاً:

—(۱) وہ روایت کسی دوسری متصل سند کے ساتھ مروی ہو — اور اس قسم کی مرسل سب سے زیادہ قوی سمجھی جاتی ہے۔

—(۲) اس معنی میں اس سے قبل اہل علم ارسال سے کام لیتے ہوں — یہ ارسال کا دوسرا مرتبہ ہے

—(۳) صحابہ کرام کے اقوال و افعال سے اس کی تائید ہوتی ہو — ایسی مرسل تیسرے مرتبہ میں شمار ہوتی ہے۔

—(۴) اہل علم کی ایک جماعت اس کے مطابق فتویٰ دیتی ہو۔

اگر مذکورہ وجوہ میں سے کسی ایک طریق سے بھی مرسل روایت کی تائید نہ ہوتی ہو تو وہ اعمال میں قابل قبول نہیں ہے اور نہ اس پر عمل لازم ہے۔

اگرچہ امام شافعی مندرجہ بالا شروط کے ساتھ مرسل کو قبول کرتے ہیں تاہم وہ حدیث مسند کے درجہ میں نہیں رکھتے کیونکہ اس کی سند میں انقطاع موجود ہو لہٰذا متصل کی طرح وہ حجت نہیں ہوسکتی چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں۔

یہ ہوسکتا ہے کہ مرسل روایت کے جس راوی کو حذف کیا گیا ہے اس درجہ کا ہو کہ اس کا نام لینے سے اس روایت کا پایہ اعتبار ساقط ہو جانے کا اندیشہ ہو پس اگرچہ دوسرا

مرسل روایت سے اس کی تائید ہی کیوں نہ ہوتی ہو وہ روایت قابل قبول نہیں ہوگی، کیونکہ ممکن ہے کہ ان دونوں روایتوں کا مخرج ایک ہو۔[1]

الغرض مرسل حدیث کے بارے میں یہ تین مسلک

علمائے احناف کے مسلک کی وضاحت:

ہمارے سامنے ہیں۔

اور مذہب حنفی کی رو سے نہ صرف مرسل تابعی ہی قابل قبول ہے بلکہ تبع تابعین کی مرسل روایات بھی مقبول ہیں۔

مسانید امام ابی حنیفہؒ اور کتب آثار پر سرسری نظر ڈالنے سے احناف کا یہ مسلک واضح ہو جاتا ہے بلکہ امام ابو یوسف کی کتاب الآثار کے ہر صفحہ پر چند مرسل روایات ملتی ہیں جن سے انہوں نے استدلال کیا ہے چنانچہ ہم ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں:۔

(۱): ـــــ امام ابو یوسف، ابو حنیفہ سے وہ زید بن ابی انیسہ سے، نیز اہل مصر کے ایک شخص سے روایت کرتے ہیں کہ

"ایک روز آنحضرت گھر سے باہر تشریف لائے۔ آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم اور دوسرے میں سونا تھا آپ نے فرمایا۔

"یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال ہیں۔"[2]

(۲): ـــــ ابو یوسف امام ابو حنیفہ سے وہ ہیثم سے اور ہیثم کسی شخص سے روایت کرتے ہیں کہ:۔

"رمضان المبارک کے مہینہ میں آنحضرت نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے حتیٰ کہ جب آخری عشرہ میں داخل ہوتے تو عبادت کے لئے کمربستہ ہو جاتے اور تمام رات قیام فرماتے تھے"[3]

---

[1] رسالہ از امام شافعی۔

[2] ملاحظہ کتاب الآثار صـ۲۳۔
زید بن ابی انیسہ تابعین سے ہیں جو ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ میں فوت ہوئے ہیں۔

[3] ملاحظہ ہو کتاب الآثار صـ۱۷۱۔
ہیثم تبع تابعین سے ہیں۔

۵ (۳) —— ابو یوسف، ابو حنیفہ رح سے، وہ حماد رح سے، حماد ابراہیم رح سے روایت کرتے ہیں۔

آنحضرت نے مرض الموت میں حضرت عائشہ سے فرمایا:

" ابو بکر سے کہو کہ نماز پڑھائیں "

اس پر حضرت ابو بکر نے حضرت عائشہ سے کہا کہ آنحضرت سے معذرت کرو اور کہو کہ میرا باپ تو بہت بوڑھا اور رقیق القلب ہے جب میں آنحضرت کے مصلی پر کھڑا ہوں گا تو برداشت نہیں کر سکوں گا لہذا حضرت عمر رض کو حکم دیجئے کہ وہ نماز پڑھائیں، چنانچہ میں نے آنحضرت کے سامنے اپنے باپ کی طرف سے یہ معذرت پیش کی تو آنحضرت نے دوبارہ فرمایا۔

" ابو بکر کو کہو کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں "

اس پر دوبارہ ابو بکر رض نے معذرت کی اور کہا کہ تم اور حفصہ رض دونوں میری طرف سے جاؤ اور آنحضرت سے عرض کرو کہ ابو بکر کمزور دل ہے لہذا عمر رض کو حکم دیجئے کہ نماز پڑھائیں۔

یہ سن کر آنحضرت نے فرمایا:۔

" تم (عورتیں) تو صواحب یوسف ہو ابو بکر کو میرا حکم پہنچا دو "!

چنانچہ جماعت کھڑی ہو گئی، اتنے میں آنحضرت نے کچھ افاقہ محسوس کیا اور دو آدمیوں کا سہارا لے کر نماز کے لئے تشریف لے جانے لگے حضرت عائشہ نے عرض کیا:

" ابھی آپ اپنی طبیعت پر بوجھ ڈالنے کے قابل نہیں ہیں "

اس پر آنحضرت نے فرمایا:۔

جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

یعنی میری آنکھوں کی ٹھنڈک تو نماز ہی میں ہے۔

یہ کہہ کر آپ مسجد میں تشریف لے گئے حضرت ابو بکر نے جب آنحضرت کی آمد کو محسوس کیا تو مصلے سے پیچھے ہٹنا شروع کیا، آنحضرت نے ارشاد فرمایا کہ یہاں کھڑے رہو اس کے بعد آپ مصلے پر بیٹھ گئے اور حضرت ابو بکر رض آپ کی دائیں جانب کھڑے ہو گئے آپ کی تکبیر پر حضرت ابو بکر تکبیر کہتے اور حضرت ابو بکر کی تکبیر پر دوسرے لوگ تکبیر کہتے، اس طرح حضرت ابو بکر آنحضرت کی اقتدا کرتے رہے اور لوگ حضرت ابو بکر کی۔[1]

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الآثار ابو یوسف صفحہ ۵

یہاں ابراہیم سے حماد کے شیخ ابراہیم نخعی مراد ہیں جو تابعی ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) ـــــ ابو یوسف، امام ابی حنیفہ رح سے، ابو حنیفہ رح حماد سے، وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا۔

"چوپایہ جانور کسی کو مار دے تو اس کا خون معاف ہے، اگر کوئی شخص کسی کے کنوئیں میں گر کر مرجائے تو اس کا خون بھی معاف ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی کان (معدن) میں گر کر مرجائے تو اس کا خون بھی ہدر یعنی معاف ہے [1]

(۵) ـــــ ابو یوسف، امام ابو حنیفہ رح سے، امام ابو حنیفہ ہیثم سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے مقام عسفان پر میمونہ سے شادی کی اور اس وقت آپ محرم تھے [2]

قبول مراسیل میں احتیاط اور نقد و نظر:۔

یہ سب روایات امام ابو حنیفہ سے مروی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایات کو قبول کرلیا کرتے تھے لہٰذا امام صاحب کے بعد علمائے احناف کا ان روایات کو قبول کرنا نئی تخریج یا استنباط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ وہ اس باب میں امام صاحب کی روایات کے متبع ہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ امام صاحب انہی لوگوں کی مرسل روایت کو قبول کرتے تھے جن کے مرتبہ علمی سے وہ واقف ہوتے تھے، اور جن کا طریق اجتہاد انہیں پسند ہوتا اور جنہیں وہ ثقہ خیال کرتے چنانچہ ابراہیم نخعی امام صاحب کے شیخ الشیخ ہیں، امام صاحب ان کے طریق اجتہاد سے متاثر ہیں اور ان کی فقہ کے راوی ہیں کبھی مسئلہ میں ان سے موافقت کریں یا مخالفت، بہر حال انہیں وہ ثقہ خیال کرتے ہیں اور ان کے مرویات سے مطمئن ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الآثار ص۱۹۔

امام محمدؒ اس حدیث کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ مثلاً ایک آدمی کسی جانور پر سوار جارہا ہے اس جانور نے کسی شخص کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا تو اس جانور کے مالک پر کچھ بھی تاوان نہیں ڈالا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی کا چوپایہ بھاگ کھڑا ہو اور کسی شخص کو روند ڈالے تو جانور کے مالک پر کچھ تاوان نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کنواں یا کان کھودنے کے لئے مزدور لگائے ہیں ان میں سے اگر کوئی شخص کان یا کنوئیں میں گر کر مرجائے تو مستاجر پر اس کا تاوان نہیں ڈالا جائے گا۔

[2] ملاحظہ ہو کتاب الآثار ص۱۱۶

اسی طرح حسن بصری یا دوسرے لوگ جن کے مرویات کو امام ابو حنیفہؒ قبول فرماتے ہیں اور ان پر انہیں پورا پورا اعتماد حاصل ہے، لہٰذا ان لوگوں کے مراسیل کو قبول کر لینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب ہر مرسل روایت کو قبول کر لیتے تھے بلکہ بعض لوگوں سے تو وہ متصل روایت بھی نہیں لیتے تھے چہ جائیکہ ان کے مراسیل پہ اعتماد کرتے چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن لوگوں سے امام صاحب روایت کرتے ہیں ان کے مراسیل کو قبول کر لینا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ وہ ہر مرسل روایت کے قبول کر لینے کے حق میں تھے البتہ اگر تابعی یا تبع تابعی ثقہ ہوتا اور وہ ثقہ سے روایت کرتا تو اسے قبول فرما لیتے لیکن اگر ثقہ نہ ہوتا اور نہ قابل اطمینان راوی سے روایت کرتا تو اس کی روایت قبول نہ کرتے لہٰذا امام صاحب کے نزدیک تابعی یا تبع تابعی کی مرسل روایت قابل حجت تو ہے مگر ان قیود اور شرائط کے ساتھ جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مرسل حدیثیں اور ان کی کیفیت:۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں حدیث مرسل کا قابل قبول ہونا عام تھا کیونکہ جن ثقات تابعین سے امام صاحب کو شرف لقاء حاصل تھا وہ تصریح کرتے تھے کہ وہ کسی روایت کو چند صحابہ سے روایت کر لینے کے بعد مرسل بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ حسن بصری سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے۔

"جب کوئی حدیث چار صحابہ کرام سے مروی ہوتی ہے تو میں اسے مرسل کر دیتا ہوں"

نیز فرماتے "مگر جب میں حَدَّثَنِیْ فلاں (یعنی مجھ سے فلاں نے حدیث روایت کی) کہتا ہوں تو وہ حدیث صرف اسی سے مروی ہوتی ہے اور جب میں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہوں تو وہ روایت میں نے ستر یا اس سے بیشتر آدمیوں سے سنی ہوتی ہے۔"

اسی طرح مروی ہے کہ اعمش نے ابراہیم سے کہا۔

"جب تم میرے سامنے عبداللہ سے روایت کیا کرو تو اسناد کے ساتھ بیان کرو۔"

اس پہ ابراہیم نے کہا۔

جب میں حَدَّثَنِیْ فُلَاں عن عبداللہ، کہتا ہوں تو وہ حدیث صرف اسی شخص نے عبداللہ سے بیان کی ہوتی ہے مگر جب "قال عبداللہ" کہتا ہوں تو وہ روایت متعدد لوگوں نے مجھ سے روایت کی ہوتی ہے پس ظاہر ہوا کہ احادیث میں کذب بیانی کے افشا سے قبل تابعین کرام بکثرت ارسال کر لیا کرتے تھے مگر افشائے کذب کے بعد اسانید کے بیان کرنے پہ علماء مجبور ہو گئے، تاکہ رواۃ حدیث کی حالت اور ان کے عقاید کی چھان بین ہو سکے چنانچہ ابن سیرین فرماتے ہیں:

"ظہور فتن تک ہم اسناد حدیث کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے"

مرسل اور خبر آحاد یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ رح نے مرسل حدیث کے قابل قبول ہونے کے لئے کچھ حدود و شرائط متعین کیے مثلاً یہ کہ ارسال کرنے والے ثقہ ہوں اور کتب آثار کے تتبع سے جو امام صاحب کی طرف منسوب ہے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مرسل حدیث خبر آحاد کے مرتبہ کی حدیث ہے لہٰذا جب کسی خبر آحاد اور مرسل میں تعارض پیدا ہوگا تو رفع تعارض کے لئے طرق ترجیح میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جائے گا۔

تعارض کی صورت میں علمائے احناف کا مسلک: مگر امام صاحب کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ خبر آحاد اور حدیث مرسل کے مابین تعارض کے وقت علمائے احناف مختلف الفکر ہیں بعض مرسل کو خبر آحاد پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض خبر واحد متصل کو مرسل پر ترجیح دیتے ہیں بہر حال یہ تفصیل طلب بحث ہے جس کا امام صاحب کے مسلک سے کچھ تعلق نہیں ہے اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

خاتمہ بحث: یہ ہیں سنت کے بارے میں امام صاحب کے نظریات۔

وہ کتاب اللہ کے بعد سنت کو اپنی فقہ کا عمود قرار دیتے تھے بشرطیکہ وہ ثقہ اور قابل اعتماد رواۃ سے ثابت ہو جائے تو وہ سنت کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے اور خبر آحاد کو عموم قرآن کے بعد درجہ دیتے تھے۔

اگر روایات اور کسی قاعدہ شرعیہ کے مابین تعارض ظاہر ہوتا اور وہ قاعدہ ائمہ اسلام کے ہاں اجماعی حیثیت رکھتا تو اس کے مقابلہ میں روایت کو شاذ قرار دیتے اور اس قاعدہ کو حجت سمجھتے۔

اس مسلک میں امام صاحب منفرد نہیں تھے بلکہ جمہور فقہا ان کے ساتھ تھے جن میں امام مالک فقیہ مدینہ بھی شامل ہیں۔

الغرض امام صاحب اخبار آحاد اور مرسل روایات کو اس وقت قابل قبول سمجھتے تھے جب تک وہ کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور شریعت کے مسلمات کے خلاف نہ ہوں"

فتوائے صحابی

امام ابو حنیفہ قیاس پر فتوائے صحابی کو ترجیح دیتے تھے

امام صاحب کا ایک اصولی ارشاد۔

آغاز کلام میں امام صاحب کے فقہی اصول پر بحث کرتے ہوئے ہم بتا چکے ہیں کہ وہ اقوال صحابہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ "کتاب و سنت میں کوئی حکم اگر نہیں ملتا تو صحابہ کے اقوال سے جس قول کو مناسب سمجھوں گا اختیار کر لوں گا۔ اور جسے چاہوں گا ترک کر دوں گا لیکن رہوں گا اقوال صحابہ ہی کے دائرے میں محدود رہوں گا، دوسروں کے اقوال کی طرف رجوع نہیں کروں گا۔ البتہ جب نوبت ابراہیم شعبی، ابن سیرین، حسن، عطا اور سعید بن المسیب وغیرہم اور دور کے رجال تک پہنچے گی تو یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے اجتہاد کیا، اور میں بھی اجتہاد کا حق ان کی طرح رکھتا ہوں۔"

امام صاحب کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی سے احتجاج کرتے اور اسے واجب الاتباع خیال کرتے تھے اور جب کسی ایسے مسئلہ میں اجتہاد کرتے جس میں صحابہ کرام کے آراء موجود ہوتے تو ان میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے البتہ ان سب کے اقوال سے باہر نہیں جاتے تھے مگر جب کسی صحابی کا فتویٰ میسر نہ آتا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے۔ اس طرح وہ صحابہ کرام کی تقلید کرتے تھے لیکن تابعین کی اتباع ضروری خیال نہیں کرتے تھے۔

الغرض طریقۂ اجتہاد میں امام صاحب کا یہ مسلک تھا جسے وہ ہر موقع پر صراحت سے بیان کرتے تھے اور اپنے مسلک کی وضاحت میں کسی قسم کے اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتے۔ لہٰذا اس بات میں ان کا مسلک معلوم کرنے کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں۔ البتہ ان فروعی مسائل کی چھان بین کرنے کی ضرورت ہے جو اس اصل پر منطبق ہوتے ہوں، چونکہ امام صاحب نے فروعی تخریجات خود مرتب نہیں فرمائیں۔ اب ہم اس طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

تقلید صحابی :- جب ہم فروع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام بزدوی۔ جنہوں نے حنفی اصول استنباط کو منقح کیا ہے ـــــ یہ ثابت کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ "تقلید صحابی" کا قاعدہ مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ ابو سعید البردعی فرماتے ہیں کہ صحابی کا قول واجب الاتباع ہے اور اس کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہے ہمارے مشائخ اسی مسلک پر کاربند ہے مگر امام کرخی صرف انہی مسائل میں صحابی کے قول کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں جو قیاس سے حل نہ ہو سکتے ہوں اس بات میں ہمارے اصحاب مختلف ہیں مثلاً امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ بیع سلم میں مقدار راس المال کی تعیین ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ ابن عمر اسے ضروری قرار دیتے ہیں

اسی طرح ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف (شیخین) حاملہ عورت کے بارے میں یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ اسے طلاق سنت (تین طلاقیں) دی جائے حالانکہ حضرت جابر اور ابن مسعود اس کے خلاف ہیں امام ابو یوسف اور امام محمد (صاحبین) اجیر مشترک کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اور اس قول کو حضرت علی کی طرف منسوب کرتے ہیں مگر امام ابو حنیفہ اپنے اجتہاد کی بنا پر اس سے اختلاف کرتے ہیں[1] اس سے علامہ بزدوی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب نے بعض مسائل میں صحابہ کرام کی رائے سے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام محمد اور ابو یوسف کے نزدیک بیع سلم میں مقدار راس المال کی تعیین شرط نہیں ہے اسی طرح امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے حاملہ کی طلاق سنت کے بارے میں حضرت جابر اور ابن مسعود کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ حاملہ کو تین طلاق دی جائیں اور آئسہ (بوڑھی عورت) اور نابالغہ کی طرح حاملہ کی طلاق بھی طلاق سنت ہوگی

نیز امام ابو حنیفہ نے "اجیر پہ مشترک پہ ضمانت" (تاوان) ڈالنے کے سلسلہ میں حضرت علی کے فتویٰ سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ تعدی کی صورت میں ضمانت ڈالی جا سکتی ہے عدم تعدی کی صورت میں ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمانت نہیں ہے کیوں کہ ضمانت کی موجب یا تو تعدی ہوتی ہے اور یا عقد مگر جب عقد اور تعدی دونوں نہیں ہیں تو ضمانت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس کے برعکس حضرت علی ضمانت کے قائل ہیں کیوں کہ جب لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے دھوبی اور درزی پر کپڑے کی ضمانت ڈالی جا سکتی ہے تو اجیر مشترک پر بھی ضمانت ڈالنا ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اجتہادی مسائل میں صحابہ سے اختلاف کو جائز رکھتے تھے مگر غیر اجتہادی مسائل میں سراسر ان کی تقلید کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ انہوں نے حیض کی اقل اور اکثر مدت کی تعیین میں یونس اور عثمان بن ابی العاص کے قول پر اعتماد کیا ہے کیوں کہ اس قسم کے مسائل کا تعلق سماع سے ہے اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں

---

[1] ملاحظہ ہو اصول فخر الاسلام صفحہ ۹۲ ج ۳

چنانچہ ایک عورت نے زید بن ارقم کے پاس آٹھ سو درہم میں کوئی چیز فروخت کی پھر قبل اس کے کہ قیمت ادا ہو، چھ سو درہم میں اس سے واپس خرید لی حضرت عائشہ کو جب اس کا علم ہوا تو انہوں نے اسے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔

"تمہاری خرید و فروخت کتنی بری ہے زید بن ارقم کو بتا دو کہ اگر انہوں نے توبہ نہ کی تو آنحضرت کے ساتھ اس کا حج اور جہاد رائگاں ہے"

چنانچہ زید بن ارقم نے حضرت عائشہ کے پاس حاضر ہو کر معذرت چاہی حضرت عائشہ نے یہ آیت تلاوت کی

فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ

یعنی جس شخص کے پاس خدا کی نصیحت پہونچی اور وہ سود لینے سے باز آگیا تو جو پہلے ہو چکا وہ اس کا ہے (۲-۲۷۵)

پس یہاں ایک طلوی بیع کے سبب حج اور جہاد کے ابطال کا فتوی کسی طرح شارع کے بغیر ممکن نہ تھا کیوں کہ اس قسم کے غیر اجتہادی مسائل میں کوئی صحابی شارع کے بغیر ایسا فتوی نہیں دے سکتا۔

قابل غور امر — اس قسم کے فروعی مسائل سے کرخی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو وہ محض شارع پر مبنی ہوں گے اور ایسے مواقع پر اقوال صحابہ کی تقلید واجب ہوگی کیوں کہ اس قسم کے مسائل میں صحابہ کرام بغیر شارع کے فتوی نہیں دے سکتے تھے مگر جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو ان میں صحابی کے قول سے اختلاف ہو سکتا ہے چنانچہ امام صاحب بھی اس قسم کے مسائل میں صحابہ کے اقوال کی پابندی لازم نہیں سمجھتے تھے

مگر فخر الاسلام اور ابوالحسن کرخی کی یہ تخریجات امام صاحب کی تصریحات کے خلاف ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحب کا مسلک سمجھنے کے لئے کیا خود ان کی تصریحات کو سامنے رکھا جائے یا ان فروعات کا اعتبار کیا جائے جو ان کے مستخرجین نے کی ہیں۔

بلاشبہ اس سلسلہ میں ہم امام صاحب کی تصریحات کو معتبر سمجھتے ہیں اور جو فروعات امام صاحب کی تصریحات کے خلاف کر دی ہیں تو ان تصریحات کو ان تخریجات سے موافق کرنے کی کوشش کی جائے گی بلکہ ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں دونوں میں باہم تعارض نہ ہو کیوں کہ تعارض کا دعوی ثابت کرنے سے پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ امام صاحب کو صحابی کے فتوی کا علم تھا مگر اس سے درگذر کیا کیونکہ قیاس کی طرف مائل ہوئے نیز یہ کہ کسی دوسرے صحابی کا قول اس صحابی کے قول کا مخالف نہ ہو

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ابوالحسن الکرخی اور فخر الاسلام یا پہلے کسی نے بھی ان دونوں چیزوں میں سے کوئی چیز ثابت نہیں کی، بلاشبہ امام صاحب نے اجیر مشترک کی ضمانت پر تاوان کا فتوی دیا ہے مگر کیا ہم یہ دعوی بھی کر سکتے ہیں کہ یہ فتوی دیتے وقت امام صاحب کو حضرت علیؓ یا حضرت عمرؓ کے اس فتوی کا علم تھا یا خلفاء راشدین کے عمل سے وہ واقف تھے

ہم یہ دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ زیر بحث مسئلہ صحابہ کرام کا اجماعی مسئلہ ہے اور اس میں ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ۔

پس جب ان باتوں کا ہم دعویٰ نہیں کر سکتے تو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب قیاس کے مقابلہ میں صحابی کے قول کو ترک کر دیتے تھے؟ جب کہ اس کے خلاف ان کی تصریحات موجود ہیں اور امام صاحب کے بہت سے مستنبط مسائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ....

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب غلام کے امان نامہ کے مسئلہ میں حضرت عمر کے فتویٰ کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں اور قیاس وہ ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ اس کا امان نامہ غیر مقبول ہے اور ملت اسلامیہ کی مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کا امان نامہ صحیح نہ ہو اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ ایک شخص جنگ کی صبح کو قیدی بنے اور پھر مسلمان ہو کر امان نامہ صادر کر دے تو مسلمانوں پر اس کی رعایت و حفاظت ضروری ہو جائے

مگر جب امام صاحب کو حضرت عمر کا ختمے کا علم ہوتا ہے کہ انہوں نے غلام کی امان کو نافذ کرنے کا حکم دیا تو بلا تامل اپنے قیاس یا استحسان کو چھوڑ دیتے ہیں اور حضرت عمرؓ کی اتباع کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دے دیتے ہیں

شمس الائمہ سرخسی کی رائے :-

چنانچہ شمس الائمہ سرخسی نے بہت سے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ہر حالت میں قول صحابی کی اتباع واجب ہے بشرطیکہ وہ کسی نص سے معارض نہ ہو۔ وہ دلائل ذکر کرتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت کو پیش کرتے ہیں

اَلسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ

یعنی جن لوگوں نے سبقت کی یعنی سب سے پہلے ایمان لائے مہاجرین میں سے بھی اور انصار میں سے بھی اور جنہوں نے نیکی کے ساتھ ان کی پیروی کی اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام ہی کے مہاجرین اور انصار کی تحسین فرمائی ہے اور اس کے بعد ان لوگوں کے ذریعہ ان کے متبعین کی تعریف کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کی تحسین کا سبب اتباع صحابہ ہی ہے اور ان کی اتباع اسی وقت تحسین و مدح کا سبب بن سکتی ہے کہ کتاب و سنت سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو معلوم ہوا کہ کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہ ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے اتباع صحابہ کا حکم دیا ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ معاملات دینیہ میں ان کے آراء و اقوال کی اتباع کی جائے چنانچہ آنحضرت نے فرمایا ہے -

اَنَا اَمَانٌ لِاَصْحَابِيْ وَاَصْحَابِيْ اَمَانٌ لِاُمَّتِيْ -

کہ میں اپنے صحابہ کے لئے امان ہوں اور میرے صحابہ میری امت کیلئے امان ہیں ....

اس کے علاوہ چند عقلی دلائل سے بھی اتباع صحابہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے مثلاً

(۱) اس میں شک نہیں کہ آنحضرت سے جو قرب صحابہ کرام کو حاصل تھا وہ دوسرے لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا ان

کے سامنے قرآن کریم نازل ہوتا رہا، اور وہ اس کے اسباب نزول کو خوب جانتے تھے۔ ان میں عقل و اخلاص اور حسن فہم اس قدر تھا کہ وہ شریعت مراعی اور اس کی غایات کو بہتر طور پر سمجھتے تھے کیوں کہ وہ ان احوال و اماکن سے شناسا تھے جن میں قرآن نازل ہوا تھا۔ مزید برآں حقائق دینیہ روح دین کی جستجو اور ایمان و یقین کی تقویت میں وہ ہم سب سے بڑھ کر تھے۔

(۲) ان کے آراء و اقوال میں قریب ترین احتمال یہ ہے کہ وہ سنت نبوی ہی ہوں کیوں کہ عام طور پر وہ آں حضرت کے فرمودات ہی کو بیان کرتے تھے مگر آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اس لئے کہ کوئی ان سے یہ سوال نہیں کرتا تھا کہ کیا آنحضرت نے یہ فرمایا ہے؟ لہٰذا اس احتمال کی موجودگی میں صحابہ کرام کے آثار عقل و نقل سے قریب اور موافق ہونے کے باعث دوسروں کی بہ نسبت اولیٰ سمجھے جائیں گے

(۳) اگر صحابہ سے کوئی رائے منقول ہو جس کی بنا قیاس پر ہو اور دوسرا قیاس کی رو سے ہماری رائے صحابہ سے مختلف ہو تو بہ تقاضائے احتیاط ان کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ کیوں کہ آنحضرت نے صحابہ کرام کو "خیر القرون" فرمایا ہے۔

بعض اوقات صحابہ کی رائے اجماع پر مبنی ہوتی ہے کیوں کہ اگر اس رائے کا کوئی مخالف ہوتا تو جو علماء آثار صحابہ کا تتبع کر چکے ہیں اسے ان کے علم میں آنا چاہیے تھا

اگر صحابہ کرام سے دو قول منقول ہوں تو ان دونوں کی خلاف ورزی اجماع سے خروج سمجھی جائے گی جو شاذ ہونے کی بنا پر مردود ہوگی۔

ابوالحسن الکرخی کے مسلک کی بنیاد:-

یہ چند دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اقوال صحابہ حجت ہیں اور قیاس پر مقدم ہیں حضرت امام صاحب کی رائے یہی ہے جیسا کہ ان کی تصریحات سے واضح ہو چکا ہے۔

حنفی فقہ کی متعدد کتابوں میں کثرت سے ایسے فروعات موجود ہیں جن سے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

مگر ابوالحسن الکرخی اس بات پر مصر ہیں کہ صحابی کا قول حجت لازمہ نہیں ہے نہ واجب التقلید ہے لہٰذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس بارے میں علامہ کرخی کی دلیل بھی بیان کر دی جائے وہ فرماتے ہیں:-

صحابہ کرام عام طور پر اجتہاد سے فتوے دیتے تھے وہ معصوم نہیں تھے ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے تھے لہٰذا ان سے اجتہادی غلطی کا سرزد ہونا چنداں بعید نہیں مزید برآں صحابہ کرام از راہ احتیاط لوگوں کو اپنے اقوال کی تقلید کی دعوت بھی نہیں دیتے تھے کیونکہ انہیں اپنے اقوال کی صحت کا یقین نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے "یہ میری رائے ہے اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے" لہٰذا ہمیں بھی ان کے مسلک کی اتباع کرتے ہوئے ان کی طرح اجتہاد کرنا چاہیے نیز

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا :

أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ

یعنی میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں جس کی بھی اتباع کرو گے راہ راست پر رہو گے [1]

گویا کہ اسی قسم کی اتباع کا حکم دیا ہے ! "

خلاصۂ بحث :- حاصل بحث یہ کہ امام صاحب اقوال صحابہ کے متبع تھے لیکن بعض اصحاب تخریج نے چند فروعی مسائل کی بنا پر یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ امام صاحب رائے کو قول صحابی پر ترجیح دیتے تھے گویا ایک طرف تو خود امام صاحب کی تصریحات کے خلاف ہے اور دوسرے امام صاحب کا ورع و تقویٰ نیز ان کے دل میں جو سلف صالحین کی عزت و تکریم تھی اس کے بھی خلاف ہے مزید برآں بعض فروعی مسائل سے بھی امام صاحب کی تصریحات کی تائید ہوتی ہے

ہاں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ امام صاحب تابعین کے فتاویٰ کو واجب الاتباع تصور نہیں کرتے تھے اور نہ ان کی پیروی کو لازم خیال کرتے تھے ۔

---

[1] یہ حدیث صحیح نہیں ہے ۔ (رئیس احمد جعفری)

الاجماع

کیا اجماع کی حجیت پر علماء کا اتفاق ہے؟

اجماع کی تعریف کیا ہے؟

"جو علماء "اجماع" کو فقہ اسلامی میں ایک اصل کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے:-

"کسی عہد میں احکام اسلامی میں سے کسی حکم پر مجتہدین ملت اسلامی متفق ہو جائیں۔"

اجماع کی یہ تعریف سب سے زیادہ صحیح ہے جسے علمائے اصول کی بہت بڑی جماعت نے پسند کیا ہے، امام شافعیؒ نے بھی "الرسالہ" میں یہی تعریف بیان کی ہے۔ اور امام شافعیؒ ہی وہ شخص ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور اجماع کی حقیقت، اس کی حجیت، اور فقہ اسلامی میں اس کے معتبر ہونے پر بحث کی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام صاحب

کیا امام ابو حنیفہ کے نزدیک اجماع حجت ہے؟ یعنی اجماع کو اصل فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے؟ اور اسے اپنے اجتہاد کا منبع قرار دیتے تھے؟۔

علمائے حنفیہ نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ اور اس پر بہت سی تفریعات قائم کی ہیں۔ علمائے حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب ہر قسم کے اجماع کو حجت مانتے

تھے وہ جس طرح اجماع قولی کو حجت مانتے تھے اسی طرح اجماع سکوتی کی حجیت کے بھی قائل تھے۔ بلکہ علمائے حنفیہ تو اسے بھی اجماع کے خلاف تصور کرتے تھے کہ کسی ایک مسئلہ میں علماء کے دو قول ہوں اور کسی دور میں بھی کسی اہل علم نے ان سے اختلاف نہ کیا ہو اس کے بعد ایک شخص آئے اور ایک تیسرا مسلک اختیار کرے جو پہلے دونوں مسلکوں سے کسی طور پر بھی یگانگت نہ رکھتا ہو۔

علمائے احناف کا کہنا ہے کہ امام صاحب کے فروع ماثورہ اور ان کے اصحاب کے اقوال سے یہی مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو حجت مانتے تھے مگر جب ہم اس سلسلہ میں امام کے سوانح نگاروں کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ آیا کتاب وسنت کے بعد واقعی امام صاحب اجماع کو بھی حجت مانتے تھے اور آراء صحابہ اور قیاس پر اسے مقدم رکھتے تھے تو سوا ان دو عبارتوں کے جو "اصول ابی حنیفہ" کے تحت بیان ہو چکی ہیں، کوئی تیسری دلیل نظر نہیں آتی۔

—— (۱) پہلی عبارت "مناقب مکی" کی ہے کہ:۔

"جو مسائل کوفہ میں متفق علیہ چلے آتے تھے امام صاحب سختی سے ان کے پابند تھے[۱]"

—— (۲) سہل بن مزاحم کہتے ہیں:۔

"امام صاحب ثقہ اور معتمد علیہ بات کو قبول فرماتے اور قباحت سے گریزاں رہتے، لوگوں کے معاملات پر غور و فکر کرتے اور یہ دیکھتے کہ ان کے امور کی استقامت اور فلاح کس چیز میں ہے[۲]"

امام صاحب کے معاصرین سے صرف یہ روایتیں منقول ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے استنباطات میں فقہائے کوفہ کے اجماع کی پیروی کرتے تھے اور عدم نص کی صورت میں تعامل اہل کوفہ کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جس سے بلاشبہ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جب امام صاحب فقہائے کوفہ کے اجماع کے پابند تھے تو علمائے امت کے اجماع کو لازمی طور پر تسلیم کرتے ہوں گے۔

---

[۱] المناقب ص۸۹ ج ۱۔

[۲] المناقب ص۸۲ ج ۱

حجیت اجماع کے دلائل:۔ تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک حجیت اجماع کے یکہ تدریجی دلائل ہیں جنہیں ہم بالترتیب پیش کرتے ہیں:۔

عہد حضرت عمرؓ کا اجماع:۔ (۱) بلاشبہ صحابہ کرام جو مسائل ان کے سامنے پیش ہوتے ان میں اجتہاد سے کام لیتے تھے چنانچہ حضرت عمرؓ کی عادت تھی کہ حکومت کے عمومی سیاسی مسائل میں لوگوں کو صلاح و مشورے کے لئے جمع کرتے اور ان سے تبادلہ خیالات کے بعد جماعت کے فیصلہ پر عمل کرتے تھے۔

چنانچہ جب سواد عراق کی زمین کا مسئلہ سامنے آیا کہ اسے غازیوں کے مابین تقسیم کر دیا جائے یا حکومت کی حفاظت میں رکھا جائے تاکہ اس آمدنی سے سرحدات کی حفاظت ہو سکے، اور فوج کو تنخواہیں اور دیگر واجبات ادا کئے جا سکیں تو متواتر دو دن کی بحث و تمحیص کے بعد اس پر سب نے اتفاق کر لیا کہ یہ زمین حکومت کے قبضہ میں رہے — اور اسے تقسیم نہ کیا جائے یہ ایک اجماعی مسئلہ تھا جس کی مخالفت کسی کے لئے بھی روا نہیں۔

علما پابند اجتہاد تھے:۔ (۲) عصر اجتہاد میں ہر مجتہد کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ اپنے شہر کے فقہاء کی مخالفت نہ کرے، تاکہ اسے کسی مسئلہ میں منفرد نہ سمجھا جائے چنانچہ امام ابوحنیفہ رح اپنے پیشرو فقہائے کوفہ کے اجماع کے سختی سے پابند رہتے تھے۔ اور امام مالک تو اہل مدینہ کے اجماع کو اخبار آحاد پر بھی مقدم رکھتے تھے اس طرح حجیت اجماع کے نظریہ نے تدریجاً یہ حیثیت اختیار کر لی کہ اس کی مخالفت کی گنجائش ہی باقی نہیں رہ گئی۔

اجماع کی تائید میں آثار نبوی:۔ (۳) بعض آثار سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اجماع حجت ہے مثلاً آں حضرت نے فرمایا:۔

۱۔ لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَۃِ — یعنی میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔

۲۔ مَارَآہُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰہِ حَسَنٌ — یعنی جو بات مسلمانوں کی رائے میں مستحسن ہو وہ عند اللہ بھی مستحسن ہے۔

۳۔ امام شافعی حضرت عمرؓ بن خطاب سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا:۔

اَلَا مَنْ سَرَّہٗ بُحْبُوْحَۃُ الْجَنَّۃِ فَلْیَلْزَمِ الْجَمَاعَۃَ فَاِنَّ الشَّیْطَانَ مَعَ الْفَذِّ وَھُوَ مِنَ الْاِثْنَیْنِ اَبْعَدُ — یعنی جسے جنت میں جانا منظور ہو وہ جماعت کے ساتھ رہے جو تنہا ہو اس کے ساتھ شیطان ہوتا ہے لیکن وہ دو سے دور بھاگتا ہے۔

اجماع کے تعین پر اختلاف: بہر حال عصر اجتہاد میں اجماع کا حجت ہونا انہی دلائل پر مبنی تھا نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں اجماع کے معنی متعین نہیں تھے اس لیئے اکثر مسائل سے متعلق انعقاد اجماع کے بارے میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا تھا، ان میں بعض اجماع کا دعویٰ کرتے تھے اور بعض انکار۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں امام ابو یوسف اپنی کتاب "الرد علی السیر الاوزاعی" میں اجماع ائمہ کے مفہوم پر مناقشہ کرتے ہیں اور جب امام اوزاعی براذین (خچر) کے حصہ سے انکار کرتے ہوئے گھوڑے کو دو حصّے دیتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ولید بن یزید کے بعد فتن کے ظہور تک ائمہ سلف گھوڑے کے دو حصّے رکھتے تھے" تو امام ابو یوسف اس پر برہم ہوتے ہیں اور اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

میں یہ سمجھتا تھا کہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہے کہ گھوڑے اور براذین (خچر) کے کے مابین حصّے کے بارے میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اور لغت عرب کے اعتبار سے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ براذین کا شمار بھی گھوڑوں میں ہے ...... جنگ کے معاملہ میں جہاں تک ہمارے معلومات کا تعلق ہے ہم کہیں گے کہ قوت وجودت اور سوار کی اطاعت کے لحاظ سے گھوڑوں کی بہ نسبت براذین زیادہ موزوں ہیں۔ اب اوزاعی کا یہ کہنا کہ ائمہ سلف کا یہی مسلک تھا تو یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ یہ صرف علمائے حجاز اور بعض اہل شام کی رائے ہے جو وضو اور تشہد تک کے مسائل تک سے نابلد ہیں اور "اصول فقہ" سے بے بہرہ ہیں![1]

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعی اجماع سے احتجاج کرتے ہیں مگر امام یوسف انعقاد اجماع سے انکار کرتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ یہ علمائے حجاز اور بعض شامیوں کا مسلک ہے جو علماء کے زمرہ میں شمار ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

امام ابو یوسف یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ "اجماع ائمہ" حجت ہے مگر جن مسائل میں امام اوزاعی

---

[1] کتاب الرد علی السیر الاوزاعی ص ۲۱ طبع مصر

اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں اجماع کے منعقد ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

امام شافعی اور اجماعی مسائل:۔ اس کے بعد امام شافعیؒ کو لیجیے وہ جب اپنے مناظرین سے مجادلہ کرتے ہیں اور ان کے سامنے اجماع سے دلیل پیش کی جاتی ہے تو وہ ان مسائل میں انعقاد اجماع کا انکار کر دیتے ہیں، اور مناظرانہ جوش میں اصول دین اور تعداد رکعات وغیرہ کے سوا دوسرے مسائل میں، اجماع کا وجود تسلیم ہی نہیں کرتے[۱]

ان تصریحات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ "دور اجتہاد" میں کس طرح علماء اجماع کا انکار کرتے تھے گو اس کے حجت ہونے سے کسی کو انکار نہ تھا۔

غالباً امام شافعیؒ وہ شخص ہیں جنہوں نے الرسالہ میں سب سے پہلے اجماع کی تعریف کی، جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔

علمائے حنفیہ اور مسئلہ اجماع:۔ علمائے احناف نے اجماع کو حجت مانا ہے اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین اجماع کو حجت مانتے تھے اور اجماع قولی ہو یا سکوتی اسے بلا تفریق حجت تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی مسلک ہمارے مشائخ کا ہے۔

اجماع سکوتی کی تعریف:۔ علمائے احناف کے نزدیک اجماع سکوتی ایک رخصت کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ اہل حل و عقد یا اجتہاد میں سے کوئی شخص کسی مسئلہ میں استقرار مذاہب سے قبل ایک فتویٰ دیتا ہے اور اس فتویٰ کی شہرت کے باوجود کوئی شخص اس کی مخالفت کا اظہار نہیں کرتا، اور تاویل کی مدت بھی گزر جاتی ہے۔

اجماع سکوتی عملی مسائل میں بھی ہوتا ہے، مثلاً اہل اجماع میں سے ایک شخص ایک عمل کرتا ہے اور اس زمانہ کے اہل علم اس عمل سے باخبر ہونے کے باوجود انکار نہیں کرتے اس طرح "تاویل و تفسیر" کی مدت گزر جاتی ہے اور کسی کی طرف سے اس کی مخالفت نہیں کی جاتی[۲]

---

[۱] کتاب جامع العلم، ج ۲، ص ۱۵۲

[۲] ملاحظہ ہو کشف الاسرار، (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس طرح علمائے حنفیہ "اجماع سکوتی" کو حجت قرار دیتے ہیں گو اس اجماع کی بنیاد کسی فعل پر کیوں نہ ہو یعنی اس اجماع کے لئے قول کا ہونا لازم نہیں ہے چنانچہ علامہ بزدوی اس کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اجماع سکوتی کی اس تصویر سے واضح ہوتا ہے کہ اس کے منعقد ہونے کے لئے دو باتوں کا ہونا لازمی ہے۔

ایک یہ کہ جس مسئلہ پر سکوت حاصل ہوا ہے اس میں مذاہب کا اختلاف نہ ہو ورنہ اجماع نہیں ہوگا بلکہ سکوت اس بات کی دلیل ہوگا کہ پہلے کافی اختلاف ہو چکا ہے اب کسی نئے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔

دوم یہ کہ تاویل و تفسیر اور توجیہ قول کا زمانہ گزر جائے اور کسی نے اعتراض یا مخالفت کا اظہار نہ کیا ہو۔

مزید برآں اس امر پر بھی توجہ ضروری ہے کہ اجماع سکوتی کے بہت سے علماء قائل نہیں ہیں چنانچہ امام شافعی اسے تسلیم نہیں کرتے تھے اور وہ اجماع کی تفسیر کچھ اس قسم کی بیان کیا کرتے تھے جس کے تحت اجماع سکوتی نہیں آتا چنانچہ الرسالہ میں لکھتے ہیں :

"میں یا اہل علم میں سے کوئی دوسرا شخص جب کسی مسئلہ کے اجماعی ہونے کا حکم لگاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جن اہل علم سے ہم ملے وہ یوں ہی کہتے تھے اور اپنے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے تھے جیسے ظہر کی چار رکعت اور تحریم خمر وغیرہ"

اور اس مسلک کے لئے یہ دلیل بن سکتی ہے کہ ساکت کی طرف قول کی نسبت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سکوت از راہ موافقت ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں عدم تحقیق کی بنا پر سکوت اختیار کیا ہو یا اجتہاد تو کیا ہو مگر کسی فیصلہ تک نہ پہنچا ہو اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ اس کا مخالف ہو لیکن مزید غور و فکر کے لئے اس کا اظہار نہ کرتا ہو یا مخالفت کے لئے مناسب وقت کا منتظر ہو یا اس کا اعتقاد یہ ہو کہ اس کا قائل مجتہد ہے اور مجتہد کی تغلیط جائز نہیں ہے کیونکہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا از راہ خوف خاموشی اختیار کی ہو لہٰذا ان احتمالات کی موجودگی میں اہل علم کا سکوت اجماع کی دلیل نہیں بن سکتا۔

اجماع سکوتی کو اہل ظاہر، بعض احناف اور معتزلہ میں سے جبائی غیر معتبر مانتے ہیں مگر اکثر حنفیہ جیسا کہ متن میں بیان ہوا ہے اس کی حجیت کے قائل ہیں بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ سکوت حجت تو ہے مگر اجماع نہیں ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر حاکم کا فتویٰ ہو تو اہل علم کا سکوت حجت نہیں ہوگا اور اگر کسی فقیہ کے فتویٰ پر خاموش رہیں تو وہ حجت سمجھا جائے گا۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"جمیع اہل علم سے کسی مسئلہ پر قولاً اظہار اتفاق کرنا تو عادۃً متعذر ہے بلکہ عادۃً ہوتا یہ ہے کہ کبار اہل علم فتویٰ دیتے جاتے ہیں اور دوسرے اہل علم اسے تسلیم کرتے جاتے ہیں۔۔۔ ۔۔۔اور کسی مسئلہ کے سامنے آنے کے بعد اگر کوئی شخص سکوت اختیار کرتا ہے تو سکوت ہمارے نزدیک تسلیم کا قائم مقام ہے کیونکہ ایسے موقع پر اختلاف کے باوجود سکوت اختیار کرنا شرعاً حرام ہے۔"

اجماع سکوتی اور اختلاف صحابہ: اجماع سکوتی کے حجت مان لینے سے یہ امر بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام یا ان کے بعد اہل علم کسی مسئلہ میں دو یا تین متعین اقوال میں اختلاف کریں تو یہ اس بات پر اجماع ہوگا کہ اس مسئلہ میں ان اقوال کے سوا کوئی اور قول نہیں ہے اور ان اقوال سے خروج باطل ہے لہٰذا اس مسئلہ میں کوئی نیا فتویٰ دینا جائز نہیں چنانچہ اس بارے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں کہ

"جمہور اہل علم کا یہی مسلک ہے۔"

کسی مسئلہ میں اگر صحابہ کرام کا اختلاف ہو تو ان کے اقوال کی مخالفت جائز نہیں بلکہ مجتہد پر لازم ہے کہ انہی اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرے جو اس کے قیاس سے مطابقت رکھتا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے مسلک کے عین مطابق ہے جیسا کہ ہم امام صاحب کے اصول اجتہاد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں اس عبارت کو یہاں پھر نقل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، امام صاحب اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سب سے پہلے میں کتاب اللہ سے اخذ کروں گا جو حکم کتاب اللہ میں نہیں ملے گا اسے سنت سے تلاش کروں گا پھر اگر کتاب و سنت دونوں میں وہ حکم نہیں ملے

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) جو لوگ سکوت کو بہ شرائط اجماع مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات غیر ظاہر ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ بیان کے موقع پر سکوت بمنزلہ بیان ہوتا ہے۔ جب کوئی رائے مشہور ہو جائے اور اس کی مخالفت نہ ہو تو یہ موافقت کی دلیل سمجھی جائے گی۔ کیونکہ مخالفت کی صورت میں خاموشی نہیں اختیار کی جاتی، لہٰذا مخالفت کے احتمالات غیر ظاہر ہیں اور ناشی بلا دلیل کا حکم رکھتے ہیں، کیونکہ استدلال تو اس احتمال سے ظاہر ہوتا ہے جو کسی دلیل پر مبنی ہو اور یہاں علامات و قرائن سے موافقت ظاہر ہوتی ہے نہ کہ مخالفت لہٰذا سکوت کو موافقت پر محمول کیا جائے گا۔

گا تو اقوال صحابہ سے اخذ کروں گا اور ان کے مابین اختلاف کی صورت میں کسی ایک کے قول کو اختیار کروں گا۔ اور ان کے اقوال کی موجودگی میں کسی اور کے قول سے استناد نہیں کروں گا پھر جب ابراہیم، شعبی، الحسن، ابن سیرین، سعید بن مسیب جیسے مجتہدین تک معاملہ پہنچے گا تو جیسے وہ اجتہاد کرتے رہیں میں بھی اجتہاد سے کام لوں گا۔"

اس تصریح سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔

دو اہم وضاحتیں:- اول یہ کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کرام سے ایک قول منقول ہوتا تو امام صاحب اس کی تقلید کرتے اور اگر ان سے متعدد اقوال مروی ہوتے تو ان میں سے جس قول کو اپنے مسلک اجتہاد اور قیاس سے ہم آہنگ پاتے اختیار کر لیتے تھے۔

اس تصریح سے دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ تابعین کے معاملہ میں امام صاحب اس قسم کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ خود بھی ان کی طرح اجتہاد کرتے تھے۔ جب تابعین کے جملہ یا بعض اقوال کے خلاف ان کے سامنے صحیح قیاس کی شکل آجاتی تو اس کے مطابق مسلک اختیار کر لیتے اور اجتہادی مسائل میں تابعین کو اپنے سے بالا خیال نہیں کرتے تھے۔

تابعین کے خیال کی پابندی لازمی نہیں:- اس جگہ ہم دو امور کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں:

(۱) اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعی امام صاحب صحابہ کرام کے بعد اختلاف کی صورت میں ان کے اقوال سے خروج نہیں کرتے اور ان اقوال کو اجماع سمجھ کر ان کے پابند رہتے تھے؟ یا اس قسم کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے تھے؟ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ مندرجہ بالا عبارت سے صراحتاً یا کم از کم اشارۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے قول کے پابند نہیں تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد سے کام لیتے تھے جب تابعین کے متعلق ان کی یہ روش تھی تو تبع تابعین کے ساتھ اور زیادہ ہی ہوتی، ان کا اتفاق بذات خود حجت بھی نہیں ہے اور ان کے طرز فکر کو مشاہدہ رسول سے تعلق نہیں جو جائے کہ ان کے اقوال سے تجاوز کو تجاوز عن السنت کی حیثیت دی جائے خواہ ان میں باہم اختلاف ہی کیوں نہ ہو۔

اقوال مختلفہ کی صورت میں ائمہ کا مسلک:- دراصل اقوال مختلفہ کی پابندی کے بارے میں حنفی اور غیر حنفی ائمہ مجتہدین کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء بہرصورت تقیید کے قائل ہیں، اور بعض مطلقاً تقیید کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ

ان کا اختلاف ہی اس امر کی دلیل ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے اور ہر شخص اپنے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے لہٰذا اگر ان میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے تو ان کے اقوال سے خروج بھی جائز ہونا چاہیے۔

بعض اہل اصول اس بارے میں تفصیل و توزیع سے کام لیتے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اگر قول حادث ان کے متفق علیہ قول کے خلاف ہو تو بلا شبہ مردود ہوگا مثلاً بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کے بارے میں صحابہ کرام باہم مختلف تھے اس بات پر تو سب متفق تھے کہ حقیقی اور علاتی بہنوں بھائیوں کے ساتھ دادا مستحق وراثت ہے اختلاف جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ بعض دادا کی موجودگی میں بہن اور بھائی کو محروم قرار دیتے ہیں اور بعض محروم نہیں کرتے اس کے بعد اگر کوئی مجتہد اٹھے اور ان کے ساتھ دادا کو محروم قرار دے تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا کیونکہ وہ دادا کے مستحق ہونے پر متفق تھے اس لئے اس کے عدم استحقاق کا فتویٰ اجماع قولی کے خلاف سمجھا جائے گا اور قابل قبول نہیں ہوگا۔

لیکن اگر قول حادث ان کے متفق علیہ فیصلہ سے کلیۃً مناقض نہیں ہے بلکہ بعض وجوہ سے متفق اور بعض اعتبارات سے مختلف ہے جیسا کہ صحابہ کرام میں باہم اختلاف تھا کہ آیا والدین اور میاں بیوی میں سے کسی ایک میں وراثت منحصر ہو سکتی ہے یا نہیں؟

بعض صحابہ یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اس صورت میں کل ترکہ میں سے ماں ثلث حصہ لے گی اور بعض زوجین میں سے کسی ایک کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ میں سے تہائی کے قائل تھے۔ اس کے بعد اگر ایک مجتہد یہ فتوے دے دیتا ہے کہ اگر ورثا میں ماں اور بیوی اور باپ ہو تو اس صورت میں ماں کو کل ترکہ سے ثلث دیا جائے گا، اور اگر ماں، خاوند اور باپ وارث ہوں تو اس صورت میں باقی ماندہ مال سے ماں کو ایک تہائی ملے گا تو اس قسم کے فتویٰ کو شاذ نہیں کہا جائے گا اور نہ اجماع سے خارج سمجھا جائے گا چنانچہ بعض علماء نے کہا ہے۔

"مجتہد کو چاہیے کہ صحابہ کے اختلاف کا پابند رہے تاکہ ان کے اقوال سے خروج لازم نہ آئے مگر صحابہ کے علاوہ دوسروں۔۔۔ تابعین اور تبع تابعین۔۔۔ کے اختلاف کے ساتھ تقید ضروری نہیں ہے۔"

امام صاحب کے کلام سے بھی یہی مفہوم مترشح ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

امام صاحب کا مسلک کیا تھا؟ اقوال صحابہ کے ساتھ تقیید کی صورت میں امام صاحب ان کے اقوال سے خروج نہیں کرتے تھے بلکہ جو قول اپنے قیاس سے ہم آہنگ پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے، یہ تقیید اور اختیار اس بنا پر نہ ہوتا تھا کہ ان اقوال کو اجماع کی حیثیت دیتے تھے بلکہ وہ حتی الامکان ماثور کو ترک کرنا پسند نہیں فرماتے تھے اور سلف صالح کی اتباع کو چھوڑنا انہیں گوارا نہ تھا وہ سمجھتے تھے آں حضرتؐ کی صحبت کی برکت سے یہ لوگ علم و فقہ، احکام دین کی فہم اور اس کے مراعی کی معرفت میں دوسروں پر فوقیت اور خزیت رکھتے ہیں۔ مروی ہے کہ امام صاحب فرمایا کرتے تھے:۔

"صحابی کا ایک ساعت آنحضرتؐ کی مجلس میں بیٹھنا کئی سال کی تحصیل علم سے بہتر ہے پھر صحابہ کرام ہی کی وہ ذات ہے جنہوں نے ان کو تنزیل کا مشاہدہ کیا اور حوادث اسباب نزول کا معاینہ کیا۔"

لہذا صحابہ کرام کے شرف صحبت کی بنا پر ان کے اقوال کے ساتھ تقیید اور ان کے اقوال کو اجماعی حیثیت دے کر ان سے عدم خروج میں فرق پایا جاتا ہے، کیونکہ پہلی صورت میں اجتہاد صحابہ کی تقدیس اور اسے سنت سے قریب تر سمجھنے اور بحیثیت مجموعی ان کے اقوال سے خروج کو طریق سلف سے گریز اور ان کے اتباع کے منافی تصور کرنے کی بنا پر خروج نہیں کرتے تھے اور حد اعتدال سے تجاوز کرنے کے لئے طریق سنت کو باعث امن خیال کرتے تھے مگر دوسری صورت میں خروج اس لئے ممتنع ہے کہ ان کے اقوال درجہ اجماع کی حیثیت رکھتے ہیں اور حدیث:۔

لا تجتمع امتی علیٰ ضلالۃ — کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

عموم کے تحت ہے اور اس کا حجت ہونا صحابہ کرام کے مقام فضیلت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اجماع ہونے کی حیثیت سے ہے اور ہم قبل ازیں امام صاحب سے نقل کر چکے ہیں کہ وہ صحابہ کرام کے اجتہاد کی موجودگی میں محض ان کے فضل صحبت کی وجہ اجتہاد کی جرات نہیں کرتے اور تابعین کو چونکہ وہ فضیلت حاصل نہیں ہے اس لیے برملا کہدیتے تھے کہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں، جب وہ اجتہاد کرتے تھے ہم کیوں نہ کریں؟"

کن لوگوں سے اجماع منعقد ہوتا ہے؟:۔ حنفی علمائے اصول نے امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اجماع کے بارے میں کچھ تفصیلات نقل کی ہیں جنھیں ہم یہاں نقل کئے دیتے ہیں:۔

۔۔۔ ۵ (۱) اجماع کی اہلیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اہل فسق و فجور اور اہل بدعت و ہوی ان علمار کے زمرہ میں داخل ہونے کے اہل نہیں ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے کیونکہ اجماع سے اخذ کرنا مجتمعین کی عزت و تکریم کا اعتراف کرنے کے مترادف ہے' اور آیت کریمہ:۔

کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، تَاْمُرُوْنَ

بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ ۔

کے بموجب ان کے خیر اور بہتر ہونے کا حکم لگاتا ہے اور یہ لوگ تکریم و خیر کے مستحق نہیں ہو سکتے نیز اہل بدعت ۔۔۔ خوارج و روافض وغیرہم ۔۔۔ کے اندر اپنے مسالک کے لئے تعصب کوٹ کوٹ کر بھرا ہوتا ہے اور جماعت اسلامیہ ۔۔۔ اہل سنت کے آراء کو یہ لوگ چنداں وقعت نہیں دیتے لہذا اگر یہ امت مسلمہ کے نظریات سے اختلاف بھی کریں تو ان کا اختلاف قابل اعتبار نہیں ہوگا، اور علمائے حنفیہ کے نزدیک خوارج و روافض اور بعض اہل فسق کی مخالفت کے باوجود اجماع کو حجت سمجھا جائے گا۔

۔۔۔ ۵ (۲) ۔۔۔ کیا مجتمعین کا اہل اجتہاد سے ہونا بھی شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ شریعت کے امہات یعنی امور عامہ ۔۔۔ جیسے پانچ وقت کی نماز اور قرآن کا نقل ہو کر ہم تک پہنچنا ۔۔۔ جن پر نظر و اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے ایسے مسائل میں اجماع کے لئے مجتہد ہونا شرط نہیں ہے مگر وہ مسائل جو کلیتاً اجتہاد پر مبنی ہیں' ان میں مجتہدین کا متفق ہونا شرط ہے اور اس قسم کے مسائل میں اگر بعض عامی علمار مخالفت بھی کریں تو وہ قابل التفات نہیں ہوگا اور اس اختلاف کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔

اجماع کے شرائط:۔ جس طرح علمائے احناف ان لوگوں سے متعلق تفصیلات کو اپنے ائمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہو سکتا ہے اسی طرح شرائط کے بارے میں بھی کچھ تفصیلات ایسی ہیں جنہیں اپنی جانب منسوب کرتے ہیں' :

۔۔۔ ۵ (۱) ۔۔۔ احناف کے ہاں انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر شرط نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ اسے شرط مانتے ہیں[1]

---

[1] لیکن صحیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی انقراض عصر شرط نہیں ہے کیونکہ الرسالہ میں اس قسم کی شرط مذکور نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف مواد ملتا ہے۔

— ۶ (۲) — کیا کسی ایسے اجتہادی مسئلہ میں اجماع ہو سکتا ہے جس میں اسلاف مختلف ہوں؟

— اس بارے میں امام صاحب اور ان کے اصحاب کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ امام محمدؒ اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگاتے لہٰذا ان کے نزدیک جس اجتہادی مسئلہ میں صحابہ کرام مختلف ہوں اور اس پر اجماع ہو جائے تو وہ حجت لازمہ ہوگا اور کسی کے لئے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے خواہ وہ مخالفت سلف صالح — صحابہ کرامؓ — کی آراء پر ہی کیوں نہ مبنی ہو، مگر الکرخیؒ امام صاحب سے نقل کرتے ہیں کہ اجماع اس صورت میں حجت ہوگا جبکہ وہ امر مجمع علیہ صحابہ کرام کے مابین محل اختلاف نہ ہو، لہٰذا جس مسئلہ میں صحابہ کرام مختلف ہوں گے اس پر بعد میں اجماع بھی ہو جائے تو حجت نہیں ہوگا کیونکہ جو شخص بھی کسی صحابی کے قول کی اتباع کرے گا اسے آثار سلف کا متبع کہا جائے گا اور وہ مبتدع نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے مابین اختلاف: امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین دراصل یہ اختلاف ایک فروعی مسئلہ سے ماخوذ ہے۔ جس میں شاگرد نے اپنے استاذ کی مخالفت کی ہے وہ مسئلہ "امہات الاولاد" کی فروخت کا ہے[1]۔

صحابہ کرام اس مسئلہ میں مختلف تھے اکثر صحابہ اس کی ممانعت کا فتویٰ دیتے تھے، بلکہ حضرت عمرؓ نے تو یہاں تک فرما دیا:۔

"تم انہیں کیسے فروخت کر سکتے ہو جبکہ تمہارے خون اور گوشت ان کے خون اور گوشت سے خلط ملط ہو چکے ہیں۔"

حضرت جابرؓ اور حضرت علیؓ اور کچھ دوسرے صحابہ کرام ان کی فروخت جائز سمجھتے تھے، چنانچہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:۔

"اس سے قبل تو میں حضرت عمرؓ کے ساتھ متفق تھا کہ "امہات اولاد" کو فروخت نہ کیا جائے مگر اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی فروخت جائز ہے۔"

---

[1] جس لونڈی سے اس کا مالک جماع کرے اور وہ حاملہ ہو جائے تو بچے کی پیدائش کے بعد اسے اُمّ ولد کہا جائے گا وہ بچہ مالک کی طرف منسوب ہوگا، ایسی لونڈیوں کو "امہات الاولاد" کہا جاتا ہے۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں :-

"آپ حضرت کی زندگی میں ہم "امہات اولاد" کو فروخت کرتے رہتے تھے[۱]"

چنانچہ علماء بیان کرتے ہیں کہ صحابہ کرام کے دور میں تو بے شک یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا مگر تابعین کے زمانہ میں اس پر اجماع ہوگیا تھا کہ ان کی بیع جائز نہیں ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تابعین کا اجماع حجت ہوگا؟ کیا اس مسئلہ کو متفق علیہ اور غیر اختلافی مسئلہ قرار دیا جائے گا؟ -

اگر یہ صحیح ہے تو اب کوئی قاضی بھی اس کا مجاز نہیں ہے کہ ان کی بیع کی صحت کا فیصلہ صادر کرے کیونکہ وہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہوگا جو کسی صورت میں صحیح نہیں ہو سکتا اور بصورت دیگر اگر تابعین کا اتفاق اجماع نہیں ہے تو قاضی ان کی بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ صادر کر سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اور صحابہ کرام کے مابین اس میں اختلاف موجود ہے لہذا صحت بیع کا فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ یہ اقوال صحابہ کے خلاف نہیں ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اس مسئلہ میں کیا کچھ مروی ہے؟

امام محمد کی رائے:- امام محمدؒ کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے لہذا اگر کوئی قاضی اس کی صحت کا فیصلہ کرے گا تو وہ فیصلہ باطل اور غیر نافذ سمجھا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ تابعین کے اجماع کو حجت مانتے ہیں خواہ اس میں صحابہ کرام مختلف رہے کیوں نہ ہوں کیونکہ بعد کا اجماع اختلاف سابق کے لئے ناسخ قرار پائے گا۔

امام ابو حنیفہ کی رائے:- امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں۔ ایک قول تو امام محمدؒ کے موافق ہے یعنی یہ کہ امہات اولاد کی صحت بیع کے بارے میں قاضی کی قضا باطل اور غیر نافذ ہوگی۔

اور دوسری روایت ابوالحسن الکرخی کی ہے کہ وہ قضا نافذ ہوگی۔

اس روایت کی رو سے امام محمدؒ اور ان کے شیخ کی رائے میں اختلاف ہوگا مگر نہیں ابھی ایک تیسری روایت بھی ہے۔ جو صاحب جامع المضمرین نے بیان کی ہے کہ قضا نافذ ہوگی بشرطیکہ ایک اور قاضی اس سے اتفاق کرے اور اس کی صحت کا فتویٰ صادر کر دے۔

۱۔ ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۹۴۸ ج ۲

بلا شبہ بیع کی عدم صحت کی روایت کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے میں تابعین کا اجماع حجت ہو گا، گو سلف صالح صحابہ کرام اس میں مختلف ہیں مگر خلف پر یہ اجماع حجت لازمہ سمجھا جائے گا۔

باقی رہی صحت بیع والی روایت، جس کی رو سے قضا کا نفوذ ثابت ہوتا ہے، تو اس کی تخریج میں اختلاف پایا جاتا ہے ابوالحسن الکرخی اور شمس الائمہ حلوائی اور دیگر اصحاب تخریج یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک کسی دور میں اجماع کے حجت لازمہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مجمع علیہ مسئلہ میں سلف صالح ـــ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ـــ کے مابین اختلاف نہ ہو۔

اور بعض علماء کا خیال ہے کہ امام صاحب اور ان کے تلامذہ کے مابین کچھ بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس روایت کی تخریج کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ امام صاحب اسے "اجماع متاخر" قرار دیتے ہیں اور اکثر علماء اسے اجماع تسلیم نہیں کرتے اب اگر کوئی قاضی امہات اولاد کی بیع کو صحیح قرار دیتا ہے تو اس کی قضا نافذ ہوگی کیونکہ وہ اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتا اور امام صاحب اسے اجماع ماننے کے باوجود جب اس کی قضا کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں تو یہ فتویٰ قاضی کے فیصلہ کے احترام کے پیش نظر ہے کیونکہ قاضی نے حجت برہان کر ایک خلاف فیصلہ صادر کیا ہے۔

اس تخریج کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب بھی اس اجماع کو صحیح تسلیم کرتے ہیں مگر صحابہ کے اختلاف کی صورت میں اس اجماع کو ایک قول کے اختیار کی حیثیت دیتے ہیں (یعنی اسے حجت لازمہ تصور نہیں کرتے جس سے اختلاف جائز نہ ہو)

کیا امہات اولاد کی بیع پر اجماع ہے؟

غرض یہ ایسا فرعی مسئلہ ہے جس کی بنا پر بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ ایسے اجماع کے حجت لازمہ ہونے میں امام ابوحنیفہ رح اور امام محمد کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ اس شرط کے طریق استنباط اور اس میں اختلاف اور عدم اختلاف کو قارئین کے سامنے ہم نے رکھ دیا ہے مگر اس کی اساس اس مفروضہ پر ہے کہ امہات اولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع ہو چکا ہے۔

پس دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ دعویٰ واقعتہً صحیح بھی ہے یا صحیح نہیں ہے؟

جب ہم مسئلہ کے اس پہلو پر غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ مدینہ کے رئیس التابعین سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی شیخ کوفہ اس بیع کو ناجائز سمجھتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رح اپنے شیخ حماد

کے واسطے سے ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب منبر نبوی پر اعلان کیا کرتے تھے :

"خبردار! امہات اولاد کی بیع حرام ہے اگر کسی لونڈی کے بطن سے اس کے آقا نے اولاد پیدا کی تو وہ لونڈی آزاد ہو جائے گی۔"[۱]

تو کیا ابراہیم اور سعید بن مسیب کے اتفاق کو ہم اجماع کی دلیل قرار دے سکتے ہیں؟ اور کیا بصرہ، مکہ مکرمہ، شام، یمن اور دیگر امصار اسلامیہ کے تابعین بھی ان کی رائے سے متفق تھے؟ اور ہر ایک تابعی نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے بھی مجتہدین کا یہی مسلک تھا؟

اس غرض سے جب ہم امام سرخسی — شارح کتب ظاہر روایۃ — کی المبسوط کے "باب ام ولد" کی طرف مراجعت کرتے ہیں تو وہ بتاتے ہیں کہ امہات اولاد کی بیع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

جمہور — جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں — کے نزدیک ان کی بیع غیر صحیح ہے جبر اس کے بعد وہ جمہور کا مسلک حدیث، آثار صحابہ اور قیاس سے ثابت کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں وہ اجماع کا نام نہیں لیتے کیونکہ اس مسئلہ میں اجماع کا انعقاد محل نظر ہے۔

اگر اس مسئلہ میں واقعی اجماع محل نظر ہے اور اس کے انعقاد پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں تو جو استنباط اس پر مبنی ہے وہ بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا پھر بالفرض امہات اولاد کی عدم بیع پر اجماع مان بھی لیا جائے تو ہمارے پاس کون سی دلیل ہے کہ امام صاحب بھی اس اجماع کو معتبر سمجھتے تھے؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب اس کی عدم صحت پر حضرت عمر کے اثر سے تو استدلال کرتے ہیں مگر نفیاً یا اثباتاً اجماع کا تذکرہ نہیں کرتے۔

لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ اس تخریج کی بنیاد کسی اساس سلیم پر نہیں ہے جس سے یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ نفیاً یا اثباتاً امام صاحب اجماع کے قائل تھے چہ جائے کہ بیع و قضا کے احکام اس پر مرتب کر سکیں۔

علمائے حنفیہ کے نزدیک اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی؟ حنفی علمائے اصول فقہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اجماع دلائل

---

[۱] ملاحظہ ہو کتاب الآثار از ابو یوسف ص ۱۹۲

قطعیہ میں سے ہے مگر بعض علماء اسے ظنی دلیل کی حیثیت سے مانتے ہیں۔[1]

علامہ فخر الاسلام بزدوی نے اجماع کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے تین تدریجی مراتب قائم کیے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

(۱) پہلے درجہ میں اجماع صحابہ ہے اور یہ حدیث متواتر اور دیگر دلائل قطعیہ کی طرح قطعیت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ صحابہ کرام وہ ہیں جنہوں نے تنزیل کا مشاہدہ اور معاینہ کیا ہے۔

(۲) دوسرا درجہ تابعین کے اجماع کا ہے جو کسی امر میں ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے یہ اجماع حدیث مشہور یا مستفیض کا حکم رکھتا ہے۔ وجہ ثبوت کے لحاظ سے تو ظنی مگر عملاً قطعی ہوتی ہے۔

(۳) تیسرے درجے میں تابعین کا اجماع کسی ایسے امر پر ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو یہ اجماع حدیث آحاد کے قبیل سے ہوگا جو ہر لحاظ سے ظنی ہوگا اور اس میں شبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

اجماع کے یہ ہر سہ درجات اس صورت میں ہیں جب وہ بطریق تواتر منقول ہو لیکن اگر خبر اجماع بطریق آحاد منقول ہو تو خواہ وہ اجماع صحابہ ہی کیوں نہ ہو ـــ موجب یقین نہیں ہوگا کیونکہ اجماع صحابہ گو بذات خود تو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے مگر جب وہ طریق آحاد سے منقول ہو تو اس پر ظنیت غالب ہوگی اور وہ حدیث آحاد کے مرتبہ پر اتر آئے گا جیسا کہ فرامین نبوی بذات خود موجب یقین ہوتے ہیں مگر جب وہ ہم تک طریق آحاد سے پہنچتے ہیں تو نقل کے بعد وہ ظنی ہو جاتے ہیں، البتہ اجماع کسی صورت میں بھی ہو قیاس پر بہر صورت مقدم ہوگا۔

---

[1] بعض علماء نے اس کے متعلق بہت اچھا فیصلہ کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

"مجمع علیہ حکم کی دو قسمیں ہیں :-

اگر وہ شریعت کے امور عامہ سے ہو، ہر خاص و عام جانتا پہچانتا ہو، جیسے نمازوں کی رکعات کی تعداد، حج و صیام کی فرضیت اور ان کے اوقات، زنا، شرب خمر، سرقہ اور سود کی حرمت ـــ تو اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا، کیونکہ یہ احکام ضروریات دین کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا انکار بمنزلہ انکار رسالت ہوگا اور اگر اس حکم کی معرفت میں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر فخر الاسلام کہتے ہیں :-

"جس نے اجماع سے انکار کیا اس نے اپنا دین باطل کر لیا کیونکہ کلیات دینیہ کا دار و مدار تمام تر اجماع امت مسلمہ پر ہی تو ہے۔"

فخر الاسلام کا بیان اور مسلک امام ابو حنیفہ:-

یہ ہے اجماع کے بارے میں فخر الاسلام کے بیان کا خلاصہ جسے ہم نے نہایت دیانتداری کے ساتھ پیش کر دیا ہے تو کیا ان کے یہ تمام نظریات امام ابو حنیفہ کے اقوال پر مبنی ہیں؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ فخر الاسلام اپنے ان آراء کو امام صاحب اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرنے کے لئے کوئی اساس بیان نہیں کرتے۔

ہمیں اس بحث سے کچھ سروکار نہیں کہ آیا ان احکام کی نسبت امام صاحب اور ان کے اصحاب کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟ ہم صرف اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جسے فخر الاسلام اور دوسرے علمائے اصول نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ جن علماء نے اجماع کو حجت مانا ہے انہوں نے اس کے ساتھ یہ بھی تصریح کی ہے کہ اجماع کا کسی شرعی دلیل پر مبنی ہونا ضروری ہے یہ ناممکن ہے کہ علماء شریعت کی سند کے بغیر کسی امر پر مجتمع ہو جائیں۔

فخر الاسلام نے اس سند شرعی کا نام "سبب داعی الی الاجماع" رکھا ہے اور وہ سند یا سبب داعی "حدیث ہوگی یا قیاس ہو سکتا ہے" مگر اجماع منعقد ہونے کے بعد اس سند سے متعلق بحث کی ضرورت نہیں، بلکہ اجماع بذات خود حجت لازمہ سمجھا جائے گا اور اس مسئلہ میں خبر آحاد یا قیاس کو بطور دلیل کے نہیں پیش کیا جائے گا بلکہ اجماع سے لزوم قائم کیا جائے گا

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) علماء کے خواص منفرد ہوں جیسے کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح کی تحریم، عرفہ میں وقوف سے قبل مباشرت سے حج کا فساد، جدہ کو سدس (چھٹا حصہ) کا وارث بنانا اور دادا کی وجہ سے بنو الام کا محجوب بالارث ہو جانا، کسی شخص کے قاتل کو اس کی وراثت سے محروم کرنا ـــــ تو اس قسم کے احکام کے منکر کو کافر نہیں کہہ سکتے، ہاں اس کی ضلالت یا خطا کاری کا فتویٰ دے سکتے ہیں، کیونکہ گو یہ اجماع قطعی ہے مگر اس کا منکر متاول ہے اور تاویل کفر سے مانع ہو جاتی ہے۔

لہذا سند اجماع پر مناقشہ نہیں ہوسکے گا کہ آیا یہ سند موجب اجماع ہے یا نہیں؟ بلکہ ہم کہیں گے کہ اجماع کرنے والوں کی تغلیط کا احتمال بھی نہیں ہے تاکہ حدیث :-

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ یعنی میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوگی۔

کا مفہوم متحقق ہو جائے۔

مستشرقین کی ناانصافی :- یہ وہ امر ثابت اور مقرر ہے جسے امام ابو حنیفہ اور دیگر علماء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہ بات اس قدر بدیہی اور واضح ہے کہ جو شخص بھی اجماع کے بارے میں علماء کے خیالات سے واقف ہو، بہ آسانی سمجھ سکتا ہے۔

یہاں پر بعض یورپین مصنفین کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے جو اجماع کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

مسلمانوں کے اجماع کی اساس حدیث :-

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ - کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوسکتی۔

پر ہے - پھر اس کے ساتھ ایک آیت سورۃ نساء میں -

وَمَنْ یَّتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۱۱۵)

اور دوسری آیت سورۃ بقرہ میں

وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا (۱۴۳) ملالی جاتی ہے اور لوگوں کو یقین دیدیا جاتا ہے کہ قدیم رسوم کی پابندی ضروری نہیں ہے بلکہ وہ اپنے طرز تفکیر اور اعمال سے نئے عقائد وسنن کی تخلیق کر سکتے ہیں، اب اس اجماع کے طفیل ہم دیکھتے ہیں کہ جو امر ابتدائے اسلام میں بدعت سمجھا جاتا تھا آج اسے قبولیت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور اس نے پہلی سنت کو منسوخ کر کے اس کی جگہ لے لی ہے۔

مثلاً توسل بالاولیاء کا مسئلہ آج کل عملاً سنت مسلمہ کا حصہ بنا ہوا ہے اور عصمت انبیاء کا عقیدہ تو اس سے بھی عجیب ہے آج کل اجماع نے قرآن کی نصوص صریحہ سے منحرف ہونا شروع کر دیا ہے اور اس نے صرف بے بنیاد باتوں کے اثبات پر اکتفاء نہیں کیا، بلکہ نہایت اہم اور مسلمہ عقائد میں

کامل تبدیلی پیدا کر دی ہے، اس بنا پر آج اسے بہت سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے نزدیک ـــــ اصلاح کا فعال ذریعہ خیال کیا جاتا ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ مسلمان اجماع کے نام پر اسلامی احکام میں جو چاہیں کر سکتے ہیں، چنانچہ گولڈ زیہر جس نے تاریخ اسلام پر خاص ریسرچ کی ہے ـــــ پورے وثوق سے کہتا ہے کہ اجماع بہت بڑے کارنامے سر انجام دے سکتا ہے، اس کے برعکس زونخ ہرگونج کا خیال یہ ہے کہ موجودہ فقہ میں جمود پیدا ہو چکا ہے اس لئے اجماع سے کچھ فائدہ حاصل ہونے کی امید نہیں ہے[1]

مستشرقین کی غلط فہمی: اجماع کے بارے میں علمائے یورپ اس قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ "اجماع" کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھ ہی نہیں پاتے وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام میں اجماع "ایک مسلمہ حقیقت" کی حیثیت رکھتا ہے جس میں کسی طرح بھی نظر و فکر کی اجازت نہیں ہے اور وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اجماع سے مراد رائے عامہ کا اتفاق ہے اور وہ اتفاق عقائد و عمل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اگر وہ قرآن کریم احادیث رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے متعارض ہو تو کتاب و سنت پر اسے فوقیت حاصل ہو گی اور کتاب و سنت کو چھوڑ کر اس کے ذریعہ ایک نئی شریعت کی بنیاد قائم کی جا سکتی ہے اور یہ کہ اجماع سے مسلمانوں کے عقائد تک تبدیل ہو چکے ہیں اور کچھ نئے عقائد نے جنم لیا ہے جن کا ابتدائے اسلام میں نام و نشان بھی نہیں تھا۔

چند تصریحات: ـــ (۱) اگر اجماع اور اس کے قائلین کے بارے میں ان لوگوں کو غلط فہمی ہے کیونکہ اول تو اجماع کا حجت ہونا ہی مجمع علیہ نہیں ہے بلکہ بعض علماء جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں اس کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں اور بعض اسے حجت تو مانتے ہیں مگر جب ان پر اجماع سے دلیل لائی جاتی ہے تو اس کے وجود کا انکار کر دیتے ہیں چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مناظر کے سامنے صرف کلیات شریعت صلوات خمسہ اور فرائض کی تعداد رکعات اور اس قسم کے مسائل میں اجماع تسلیم کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبل تو صرف "اجماع صحابہ" کو حجت مانتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام میں اجماع کے حجت ہونے

---

[1] ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف الاسلامیہ ج اول عدد سابع مادہ (اجماع) ترجمۃ الی معین،

پر ائمہ اسلام متفق نہیں ہیں۔

——۶ (۲) پھر جو لوگ اسے حجت مانتے ہیں وہ یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ اجماع کا حجت ہونا کتاب و سنت کے بعد ہے بشرطیکہ وہ قرآن کریم اور سنت مشہورہ سے متعارض نہ ہو بلکہ اکثر علماء تو اسے دلیل ظنی کا درجہ دیتے ہیں ہاں چند علماء نے صرف اجماع صحابہ کے قطعی ہونے کی تصریح کی ہے۔

——۶ (۳) نیز علماء کی اکثریت نے جس اجماع کو حجت مانا ہے وہ عوام کا اجماع نہیں ہے بلکہ علمائے مجتہدین کا اجماع ہے ہاں وہ مسائل دینیہ جن کا نظر و استنباط سے کچھ تعلق نہیں ہے مثلاً نمازوں کی تعداد —— تو ان میں اجماع عوام بھی معتبر ہے۔

——۶ (۴) اکثر علماء کی تصریحات کے مطابق چونکہ اجماع دلیل ظنی کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا صرف اعمال میں حجت ہوگا اعتقادی مسائل میں قطعاً حجت نہیں ہوگا۔

——۶ (۵) جن علماء نے اجماع کو حجت مانا ہے انھوں نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ اس کے لیے کتاب و سنت یا قیاس صحیح سے سند کا ہونا ضروری ہے۔

پس جب اس کے لیے نص یا قیاس سے دلیل کا ہونا ضروری ہے تو کتاب اللہ سے متعارض یا اس پر مقدم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اجماع کا مبنی جب خبر آحاد ہو تو چونکہ اجماع کی وجہ سے خبر آحاد میں قوت پیدا ہو گئی ہے اس لیے اسے حدیث مشہور سے ثابت شدہ حکم کا درجہ دیا جائے گا۔

علمائے یورپ کا طرز فکر: اجماع کے بارے میں یہ چند حقائق ہیں جو علماء نے بیان کیے ہیں مگر علمائے یورپ مسائل کو امر واقعہ کے لحاظ سے سمجھنے کے بجائے اپنے ذہن کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں اسی لیے انھوں نے یہ لکھ دیا کہ اجماع کے بعد بدعات بھی سنت ثابتہ کی حیثیت حاصل کر لیتی ہیں، یہ اسلام پر ناروا حملہ ہے کیونکہ کسی بدعت کے لیے اجماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور بدعت پر کتنی بڑی اکثریت عمل پیرا کیوں نہ ہو وہ بہرحال ضلالت ہے چنانچہ آنحضرت کا فرمان ہے کہ

كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ

یعنی: ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی کا مقام جہنم ہے۔

آخری گذارش:- نصوص کے بعد اجماع کو حجت تسلیم کرنا آرائے ملت میں وحدت پیدا کرنے کی غرض سے ہے، تا کہ شاذ اور منفرد آراء پر عمل سے روکا جا سکے۔

[مشہور صوفی حضرت شفیق بلخیؒ سے لوگ یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ۔
ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ علیہ کے ساتھ مسجد میں تھے، مسجد لوگوں سے بھری ہوئی تھی کہ اچانک امام ابوحنیفہ جہاں پر بیٹھے تھے ٹھیک ان کے سر کے سامنے ایک سانپ نمودار ہوا۔ مسجد والوں نے بے اختیار ہو کر سانپ سانپ چیخنا شروع کیا اور کوئی ادھر بھاگا کوئی ادھر بھاگا خود میں بھی بھاگنے والوں ہی میں تھا۔ لیکن امام ابوحنیفہ اپنی جگہ سے ہلے بھی نہیں اور نہ ان کے چہرے پر تغیر کے کچھ آثار تھے۔ موفق صفحہ ۲۶۷ ج ۱]

مصادر شریعت (۵)

القیاس

فقہ اسلامی کا ایک نہایت اہم اور معرکہ آرا مسئلہ

قیاس سے کام کب لیا جاتا ہے؟

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کو کتاب وسنت سے نص نہ ملتی اور نہ فتاوی صحابہ میں سے کوئی فتویٰ دستیاب ہوتا تو وہ قیاس اور رائے کی طرف متوجہ ہوتے اور پیش آمدہ مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے غور و فکر کرتے کبھی قیاس اور کبھی استحسان سے فتویٰ دیتے مگر مصلحت عامہ اور دین میں رفع حرج کی اصل کو بہر صورت پیش نظر رکھتے تھے، اگر لوگوں کے معاملات کے ساتھ قیاس کو ہم آہنگ نہ پاتے اور اس میں قباحت محسوس کرتے تو استحسان سے اخذ کرتے مگر قیاس و استحسان دونوں میں لوگوں کے تعامل سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں ——— جیسا کہ پہلے بھی بیان کر چکے ہیں ——— کہ امام صاحب قیاس و استحسان اور عرف وغیرہ سے اخذ کرتے تھے اور اپنے اجتہاد میں ہر ایک کو مناسب مقام دیتے تھے ہم سب سے پہلے قیاس پر بحث کرتے ہیں، جس نے انہیں بہتوں کا معتوب بنا دیا۔

قیاس کی تعریف: جس قیاس سے امام صاحب نے اپنے اجتہاد میں بکثرت کام لیا ہے ان کے بعد کے علماء نے اسکی نہایت جامع مانع تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:-

"ایک غیر منصوص امر کا حکم، ایک منصوص حکم کے ساتھ جو کتاب وسنت یا اجماع میں مذکور ہو ——— علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے"

امام صاحب جس معاشرے میں زندگی بسر کر رہے تھے اس کے تقاضوں کے پیش نظر ضروری تھا کہ اجتہاد اور فہم احادیث کے سلسلہ میں زیادہ تر قیاس سے کام لیتے اور اس کے مقتضیٰ کے مطابق فروعات قائم کرتے کیونکہ امام صاحب اپنے اجتہاد کو صرف پیش آمدہ حوادث پر محصور نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے استنباط کے دائرہ کو وسعت دیکر ایسے احکام سے بھی بحث کرتے جو تا حال واقع نہیں ہوئے تھے مگر ان کا وقوع فرض کر کے ان سے بحث کرتے تاکہ قبل از نزول بلا اس کے لئے تیاری ہو سکے اور بعد از وقوع اس سے نکلنے کی صورت معلوم ہو سکے۔

بلاشبہ اس قسم کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کی علل و غایات مناسبہ کا استنباط کر کے ان پر اساس قائم کی جائے اور جن جزئیات پر وہ علل منطبق ہوتے ہوں ان میں انہیں منفرد قرار دیا جائے۔

در اصل فہم نصوص میں امام صاحب کا مسلک انہیں مجبور کرتا تھا کہ زیادہ تر قیاس سے کام لیں کیونکہ وہ صرف احکام کی معرفت کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ ان حوادث کی ٹوہ لگانے کی بھی کوشش کرتے تھے جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے تھے۔ ساتھ ساتھ مصلحت کے تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھتے تھے۔ احکام کے اسباب باعثہ اور اوصاف مؤثرہ کا تتبع کرتے تھے جن پر قیاس کی استقامت مبنی ہوتی ہے آیات احکام کے اسباب نزول سے بحث کرتے اور احادیث میں بیان کردہ احکام کی علل شرعیہ مؤثرہ کو پہنچاتے۔ حتیٰ کہ حدیث کے بہترین شارح اور مفسر شمار ہونے لگے کیونکہ وہ الفاظ کی ظاہری دلالت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ حوادث کے ایماء سے بھی رہنمائی حاصل کرتے تھے اور یہی چیز انہیں کثرت قیاس پر مجبور کرتی تھی۔

اس کا دوسرا سبب یہ تھا کہ عراق میں حدیث کا ذخیرہ کم تھا اور جو فقہائے صحابہ عراق میں وارد ہوئے وہ اکثر رائے و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب سے احتراز اور ورع کے پیش نظر رائے و اجتہاد کو اپنے لئے بہتر خیال کرتے تھے گذشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی کذب سے احتراز کے پیش نظر اسی مسلک پر گامزن تھے، مثلاً مدرسہ کوفہ کے شیخ ابراہیم نخعی، جن کی فقہ کو امام ابو حنیفہ نے اپنے لئے نمونہ بنا رکھا تھا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی قول کو منسوب کرنے کے بجائے کسی صحابی یا تابعی کی طرف منسوب کرنا پسند کرتے تھے مبادا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کذب کی نسبت ہو جائے۔

امام صاحب اور کثرت قیاس: ان وجوہ کے پیش نظر امام صاحب نے بھی زیادہ تر قیاس سے کام لیا۔ وہ احادیث اور نصوص قرآنیہ کے ذخیرہ سے احکام کی

علل عامہ کا استنباط کرتے پھر ان علل کو قواعد کلیہ قرار دیکر غیر منصوص احکام کو ان پر متفرع کرتے اور ان علل کے مطابق حکم لگاتے بلکہ احادیث کو ان قواعد کی کسوٹی پر جانچتے اگر کوئی حدیث ان سے ہم آہنگ ہوتی تو اس قاعدہ کو زیادہ قوی سمجھتے اور اگر حدیث قاعدہ کے خلاف ہوتی اور شروط روایت کی رو سے اس کے راوی ثقہ ہوتے تو قیاس کو ترک کر کے صرف اسی نص پر انحصار کرتے اور اسے مقیس علیہ نہ بناتے۔

مثلاً ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جو بھول چوک سے اگر کوئی کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور جو کچھ اس نے کھایا پیا ہے وہ اللہ کا دیا ہوا رزق ہے"

چنانچہ امام صاحب اس حدیث کی بنا پر روزہ دار کے غیر مفطر ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں اور قیاس کو ترک کر دیتے ہیں جس کی بنا پر پیٹ میں کسی چیز کا پہنچ جانا یا عورت سے مجامعت علت افطار قرار پائی تھی۔ اور نسیاناً کھا پی لینے کو علت کے عموم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور غلطی سے کھاپی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کرتے، حالانکہ ان دونوں کے مابین عدم قصد کی علت جامعہ پائی جاتی ہے کیونکہ نسیان کا مسئلہ حدیث کی رو سے مستثنیٰ قرار پایا ہے لہذا وہ اپنے مورد پر مقصود رہے گا اور اس پر کسی دوسری جزئی کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

غرض متعدد مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق نصوص کا علم ہونے سے قبل انہوں نے علل کا استنباط کیا۔ مگر علل کے عموم بالمراد ہوتے ہوئے ان نصوص کو رد نہیں کیا جیسا کہ بعض لوگوں نے غلط فہمی کی بنا پر یہ کہہ دیا ہے کہ باب الرائے کے انسداد پر وہ قیاس کو خبر آحاد سے مقدم رکھتے تھے، بلکہ انہوں نے تو نصوص کو ان کے مواد پر محدود رکھا۔ اور ان پر کسی جزئی کو قیاس نہیں کیا جیسا کہ صوم کے مسئلہ میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

مگر بعض اوقات عموم علت تعامل سے ٹکرا جاتی ہے یا کسی دوسری علت سے معارض ہو جاتی ہے جو دور رس نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے فتویٰ دیا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل استحسان پر بحث کے وقت کی جائیگی۔

امام صاحب نے قیاس کے قواعد کیوں مرتب نہیں کیے؟ متذکرہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب قیاس کے امام تھے وہ نصوص کے ضمن سے علل کا استنباط کرتے اور اسے ایک قاعدہ کلیہ کی شکل میں ڈھال دیتے پھر

جو نصوص معارض ہوتے ان سے اسے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے اس طرح کہ نہ قیاس کا ابطال لازم آئے اور نہ نص سے خروج کا ارتکاب ہو اگر کہیں قیاس میں قباحت محسوس کرتے تو اسے ترک کر کے استحسان کی طرف عدول کر لیتے مگر اسے اس مسئلہ میں منحصر رکھتے تاکہ قیاس کی قباحت سے بچ سکیں اور عبارت کا عموم و المراد بھی باطل ہونے نہ پائے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے جلیل القدر فقیہ ؟ اور نقیب قیاس نے قیاس کے قواعد اور قوانین کیوں منضبط نہیں کئے ؟ تاکہ قیاس منتج اور غیر منتج میں فرق واضح ہو جاتا ؟ کتنا اچھا ہوتا اگر یہ عظیم المرتبت فقیہ اپنے قلم سے قوانین قیاس مدوّن کر جاتا مگر یہاں تو حال یہ ہے کہ امام صاحب نے فقہ کا ایک جزئیہ بھی اپنے قلم سے تحریر نہیں کیا بلکہ یہ سارا کام اپنے اصحاب اور تلامذہ کے سپرد کر دیا۔ تلامذہ نے فقہ کی تدوین کا بیڑا تو اٹھایا مگر قوانین قیاس کی وہ بھی تدوین نہ کر پائے،

بلاشبہ امام صاحب اپنے قیاسات کے پابند تھے اور وہ ایک نظام فکر کے تحت استخراج علل کیا کرتے تھے کیونکہ جو احکام و فروع قیاس سے مستنبط ہیں ان میں تناسق فکری اور باہم ارتباط اور اصناف مسائل میں تجانس ہمیں اس فیصلے پر مجبور کرتا ہے کہ بلاشبہ امام صاحب قوانین ضوابط کو ملحوظ رکھتے تھے گو خلف نے انہیں نقل نہیں کیا۔

حنفی اصول فقہ اور امام صاحب: امام صاحب نے از خود وہ ضوابط بیان نہیں کیے جن کی اپنے رویے در اجتہاد میں پابندی کرتے تھے اور بعد میں مجتہدفی المذہب علماء نے امام صاحب سے جو فرعی مسائل ماثور تھے ان سے کچھ ضوابط جامعہ مستنبط کر لئے اور ایسے ضوابط کے استخراج کی کوشش کی جن کے تحت امام صاحب قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے مگر انہوں نے بعض ایسے ضوابط بھی بیان کر دیے ہیں جن کے امام پابند نہیں رہتے تھے۔

ان علماء نے فروع سے استخراج کر کے جو اصول مستنبط کئے۔ گذشتہ اوراق میں ہم ان پر کافی حد تک بحث کر چکے ہیں۔ چنانچہ بعض اصول میں ہم نے ان سے موافقت کی ہے اور بعض میں اختلاف کیا ہے۔

مگر جو قوانین انہوں نے قیاس کے لئے مستنبط کئے ہیں انہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ عام طور پر قیاس سے استنباط شدہ فروع پر منطبق ہوتے ہیں اور امام شافعیؒ سے جن اصولوں میں انہوں نے اختلاف و مناقشہ کیا اس سے ان علل کا پورا نقشہ سامنے آ جاتا ہے جن پر احکام ماثورہ

راست بیٹھتے ہیں اور جہاں کہیں تخلف پایا جاتا ہے وہاں نہایت ژرف نگاہی سے کام لے کر تخلف کا سبب بیان کر دیتے ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر اصول فخر الاسلام میں احکام علل اور ضوابط قیاس کے متعلق جو اصول بھی مذکور ہیں انہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہی مذہب امام صاحب اور ان کے اصحاب کا تھا۔

مذہب حنفی کے علمائے اصول نے جو کچھ اس بحث میں لکھا ہے اسے ہم بالاستیعاب تو نقل نہیں کر سکتے۔ البتہ چند اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحب کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی ان کا طریق استنباط کیا تھا؟ اور نصوص سے کس طرح علل کا استخراج کیا کرتے تھے؟

قیاس کی اصل بنیاد اس امر پر ہے کہ احکام شریعت دنیوی و اخروی فلاح و بہبود کے لئے مشروع کئے گئے ہیں اور ہر حکم میں مصلحت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اور جن اشیاء کو واجب، حرام، مباح یا مکروہ قرار دیا گیا ہے خود ان کے اندر ایسے اوصاف موجود ہیں جو اس حکم شرعی کا تقاضا کرتے ہیں اور انہی اوصاف کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے احکام مشروع کئے ہیں۔

اس تشریح پر ذات باری تعالیٰ مجبور نہیں ہے اور نہ اس کی ذات اقدس پر کوئی چیز لازم ہے بلکہ یہ تشریعی نظام بندوں پر رحمت اور انعام و فضل کی خاطر قائم کیا گیا ہے اور جن احکام میں حال و قال کے لحاظ سے لوگوں کی فلاح و صلاح پائی جاتی ہے وہ احکام مشروع کئے گئے ہیں۔

نصوص شریعت کی دو قسمیں: چنانچہ تشریع کے اس فلسفہ کی روشنی میں امام صاحب کتاب و سنت کے نصوص فتاویٰ صحابہ اور ان کے مجمع علیہ مسائل اور ان کے بالتبع دیگر فقہی مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے مگر احکام شریعت میں عبادات کا حصہ جن اوصاف پر مشتمل ہے ان سے عقل ایسے علل کا ادراک نہیں کر سکتی جن کو مناط احکام قرار دیا جا سکے۔

اس بنا پر امام صاحب ـــــ جیسا کہ کتب اصول میں مذکور ہے ـــــ نصوص شرعیہ کو دو حصوں پر تقسیم کرتے تھے۔

ایک قسم نصوص تعبدیہ کی ہے جن کے علل احکام سے بحث نہیں ہو سکتی مثلاً تیمم اور مناسک حج وغیرہ کے مسائل جو خالص تعبدی مسائل ہیں۔ اور ان کے بجا لانے سے قرب الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کے نصوص چونکہ غیر معلل ہیں لہٰذا ان میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہے گو ان عبادات سے متعلق مسلمان کو یہ عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ ان کی تشریع میں انسان کی بھلائی ہے

مگر ان کے علل و اوصاف سے بحث ممکن نہیں ہے کہ فلاں وصف یا علت کے باعث یہ عبادت مشروع کی گئی ہے
مگر کچھ نصوص وہ ہیں جن سے احکام کے علل و اوصاف معلوم ہو سکتے ہیں اس قسم کے نصوص کو نصوص معللۃ کہا جاتا ہے جن کی علل معلوم کر کے ان پر قیاس کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

چنانچہ اسی نوع کے نصوص کے مرامی و غایات اور اسباب و علل کو امام صاحب سمجھنے کی کوشش کیا کرتے تھے جس کے باعث اپنے دور میں شہ فہم حدیث کے اعتبار سے ایک خاص مقام رکھتے تھے کیونکہ وہ صرف ظاہر نص پر وقوف نہیں کرتے تھے بلکہ انکی شریعت کی روح اور ان اوصاف کو پہچاننے کی کوشش کرتے تھے جو احکام کی تشریع کی مقتضی ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ امام صاحب بجز عبادات اور ان نصوص کے جو قیاس سے مستثنیٰ ہیں، جملہ نصوص دینیہ کو معلل مانتے تھے اور اس علت کو وصف معین قرار دیتے تھے کہ اسی پر دلیل کا مدار ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری علت نہیں،

مسلک اعتدال : احکام کے اوصاف و علل کے بارے میں امام صاحب کی یہ رائے حد درجہ اعتدال پر مبنی ہے کیونکہ بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ ان نصوص کے علاوہ جن کے معلل ہونے کی شریعت نے خود تصریح کر دی ہے ——— جملہ نصوص غیر معلل ہیں عثمان البتی جو امام صاحب کے ہم عصر تھے، یہی رائے رکھتے تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"کسی اصل پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جبتک کہ اس کے مقیس علیہ ہونے کی ہمارے پاس خصوصی دلیل نہ ہو"،

نیز مروی ہے کہ فقہائے حنفیہ میں سے بشر المریسی اور ابوالحسن الکرخی دونوں کی یہ رائے تھی کہ قیاس کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کے حکم کا معلل ہونا کسی نص سے ثابت ہو، مذکورہ بالا ہر دو آراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نصوص شرعیہ غیر معللۃ ہیں الّا یہ کہ کسی نص کے بارے میں خاص دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ معلل ہے پھر اس کے معلل ہونے کو تسلیم کر لیا جائیگا اور اس پر قیاس جائز ہوگا (مگر یہ نظریہ امام صاحب کے نظریہ کے خلاف ہے) چنانچہ علامہ فخر الاسلام بزدوی صاحب کشف الاسرار ان اصحاب کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"یہ ہر دو آراء باطل ہیں کیونکہ قیاس کے حجت ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ چنانچہ ان کے اجتہادی مسالک کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انہیں کسی فرع میں اصل کی علامت پائے جانے کے متعلق گمان ہوتا تو فرع کو اصل پر قیاس

کر لیتے تھے اور اصول کے معلل ہونے یا جواز قیاس کے لئے کسی خاص دلیل کے
نہ ملنے کے باعث توقف نہیں فرماتے تھے[1]

اس کے برعکس بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ ہر ممکن وصف کے ساتھ نصوص معلل بن سکتی ہیں بجز اس کے کہ کوئی مانع دلیل موجود ہو جو کسی نص کے معلل ہونے کو روک دے یا بعض اوصاف کے علت بننے کے خلاف ہو،

ان اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا حجۃ شرعیہ سے ہونا اولاً سے ثابت ہے اور قیاس اس وقت تک ممکن نہیں ہے جبتک نص میں کسی وصف کا علت بننا ثابت نہ ہو، تو معلوم ہوا کہ ہر نص قابل تعلیل ہے اور ایک وصف دوسرے سے ممتاز نہیں جبتک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو جب تعلیل اصل ٹھہری تو باقی اوصاف کو چھوڑ کر کسی ایک وصف کے ساتھ تعلیل کی صورت میں ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے لہٰذا تمام اوصاف کو تعلیل کے لئے صالح قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ فلاں وصف میں علتِ حکم ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

فقہائے حنفیہ کا بین بین مسلک : مگر فقہائے حنفیہ نے درمیان کا راستہ اختیار کیا ہے ان کا مسلک یہ ہے کہ بلا دلیل کسی نص کے متعلق ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ یہ غیر معلل ہے لہٰذا ہر نص میں تعلیل کا اصول جاری ہو سکے گا سوا ان نصوص کے جن کا مقتصر علی المورد ہونا ثابت ہو یعنی وہ نصوصِ تعبدیہ سے نہ ہوں اور نہ ان نصوص سے ہوں جو قیاس کے خلاف وارد ہوئی ہیں اور نہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصوصیات میں سے ہوں،

علمائے احناف ہر وصف کو قابل علت نہیں سمجھتے جیسا کہ فریق ثانی کا خیال ہے بلکہ وہی علت وصف بن سکتی ہے جو دیگر اوصاف پر موضوع تکلیف ہونے کے لحاظ سے امتیاز رکھتی ہو،

اجتہاد کی علت کے اختلاف : وصف ممیز جو دوسرے اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ، اس کی معرفت ہی کے لئے علماء اجتہاد کرتے ہیں اور اس کی معرفت میں اختلاف کی وجہ سے فروع میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں

"صحابۂ کرام کے فروع میں اختلاف کی بنیاد اس وصف میں اختلاف پر تھی جسے علت قرار دیا جاتا ہے۔"

صحت قیاس کے شروط : اسی بنا پر علمائے احناف نے قیاس کی صحت کیلئے چند شرطیں قائم کی ہیں :

---

[1] کشف الاسرار ص ۱۰۲ ج ۲

:(۱) ـــــــ حکم اصل محل ورود کے ساتھ مختص نہ ہو ورنہ اس پر قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً آنحضرت کیلئے نو حرم کی اجازت یا اکیلے خزیمہ کی شہادت کے مقبول ہونے کی تصریح[ے] وغیرہ

:(۲) ـــــــ وہ نص معدول بہ عن القیاس نہ ہو مثلاً اس عموم علت کے خلاف نہ ہو جسے شارع نے معتبر قرار دیا ہے۔ مثلاً بھول کر روزہ کی حالت میں کھا پی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنا۔

:(۳) ـــــــ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم غیر منصوص امر کی طرف متعدی ہو سکتا ہو، یہ شروط اس اصل پر مبنی ہیں جسے وہ امام صاحب کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کا ہم نے ابھی ابھی تذکرہ کیا ہے۔ ہم یہ بحث ختم کرنے سے پیشتر، پہلی اور دوسری شرط سے متعلق کچھ تفصیل عرض کرنا چاہتے ہیں،

خلاف قیاس نصوص کے اقسام اربعہ :

ان ہر دو شروط کا خلاصہ یہ ہے کہ جس نص کو ہم مقیس علیہ قرار دینا چاہتے ہیں اور غیر منصوص حکم کا استنباط کر کے اس کے ساتھ ملحق کرنا چاہتے ہیں ـــــــ وہ قیاس کے خلاف نہ ہو چنانچہ اس نظریہ کے تحت صاحب کشف الاسرار نے خلاف قیاس نصوص کی چار قسمیں بیان کی ہیں:۔

:(۱) ـــــــ وہ نص جسے شارع علیہ السلام نے قاعدہ عامہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہو مگر تخصیص کا سبب غیر معقول ہو اس پر بلا اختلاف قیاس جائز نہیں ہے جیسے حضرت خزیمہ کی گواہی کا واقعہ وغیرہ۔

ے: سنن ابی داؤد میں ہے کہ آنحضرت نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اسے قیمت دینے کے لئے ساتھ لے آئے آنحضرت ذرا تیز چل رہے تھے اور اعرابی سست رفتار تھا اس وجہ سے وہ پیچھے رہ گیا لوگوں نے اعرابی کے پاس گھوڑا دیکھکر اس کی قیمت لگانی شروع کر دی انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ آنحضرت نے خرید لیا ہے۔
ایک شخص سے زیادہ دام سن کر اعرابی کی نیت بدل گئی اور وہ آنحضرت سے کہنے لگا کہ گھوڑا خریدنا ہے تو خرید لو ورنہ میں کسی دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ ڈالونگا۔
یہ سن کر آنحضرت نے کہا۔ میں تو خرید چکا ہوں!
اعرابی نے کہا واللہ میں نے تو فروخت نہیں کیا اور ساتھ ہی یہ کہا کہ گواہ پیش کرو۔ اتنے میں خزیمہ بن ثابت انصاری آگئے اور انہوں نے کہا کہ میں اس معاملہ کا گواہ ہوں۔
آنحضرت نے پوچھا کیا گواہی دو گے؟ انہوں نے کہا آپ کی صداقت کا گواہ ہوں۔
یہ سن کر آنحضرت نے فرمایا۔
"تنہا خزیمہ بن ثابت کی شہادت دو مردوں کے برابر ہے"

:- (۲) ـــــــ جو ابتداءً شروع ہوا اور کسی حکم عام سے مستثنیٰ نہ ہو جیسے امور تعبدیہ کہ ان کی حکمت علی وجہ التحقیق سمجھ میں نہیں آسکتی مثلاً تعداد رکعات، حدود و کفارات کی مقادیر وغیرہ۔ یہ قسم بھی غیر مقیس علیہ ہے کیونکہ یہاں بھی علت قیاس مجہول ہونے کی وجہ سے قیاس ممکن نہیں ہے۔

:- (۳) ـــــــ وہ احکام جن کی نظیر تو ملتی ہے جس سے اس وصف کی معرفت حاصل ہوسکتی ہے جیسے نماز قصر، موزے پر مسح اور ناچاری کی حالت میں مردار گوشت کھانے کی اجازت وغیرہ احکام کہ شریعت میں ان کی نظیر تو ملتی ہے جس میں رخصت کے معنی متحقق ہوتے ہیں مگر ان کو قیاس نہیں کرسکتے۔ چنانچہ اس قسم کے احکام کے بارے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں :-

"ہم یہ جانتے ہیں کہ موزے اتارنے کی تکلیف کے پیش نظر ان پر مسح کی اجازت دی گئی ہے لیکن ان پر عمامہ، دستانے اور ان چیزوں کو جو پورے پاؤں کو نہیں چھپاتیں ـــــ قیاس نہیں کرسکتے کیونکہ شدت حاجت اور عموم بلوٰی کے اعتبار سے یہ چیزیں موزے کی طرح نہیں ہیں"

مگر ہم کہتے ہیں کہ اگر سفر میں روزہ کے افطار کی علت مشقت کو مانا جائے تو بعض مزدور جنہیں روزہ رکھنے میں مسافر سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اس اجازت کے بالاولیٰ مستحق ہیں تو کیا آپ انہیں اجازت دے سکتے ہیں کہ وہ دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لیں؟

:- (۴) جو کسی قاعدہ عامہ سے مستثنیٰ ہو اور استثناء بھی کسی صفت کی بنا پر ہو جو اس کی موجب بن سکتی ہے پس اگر کسی غیر منصوص حکم کا ـــــ جس میں وہ وصف متحقق ہو ـــــ اس پر قیاس صحیح ہو تو دو قیاسوں کی باہم ٹکر ہو جائے گی۔ ایک قیاس تو قاعدہ کلیہ کے مطابق ہے اور دوسرا قیاس اس استحسان کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے جو مستثنیات کا حکم رکھتا ہے تو اس صورت میں فقیہ کو یہ حق حاصل ہوگا کہ جس قیاس کو تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی خیال کرے اسے ترجیح دے۔

علت اور اسکی معرفت کا فرق: بلا شبہ علت منضبطہ قیاس کا رکن متصور ہوتی ہے ـــــ جیسا کہ فخر الاسلام نے تصریح کی ہے اور گذشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں کہ وصف متمیز کے بارے میں اگر کسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے کہ وہ حکم کا مدار بنتی ہے تو جہاں کہیں بھی وہ وصف متحقق ہوگی وہ حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور اصل اجسے ہم مقیس علیہ قرار دیتے ہیں ـــــ جب وہ چند اوصاف پر مشتمل ہو تو وہ وصف جو علت حکم بنتا ہے۔ اسکی معرفت دو طرح سے ہوسکتی ہے ـ

(۱) ـــــ اول یہ کہ خود شارع علیہ السلام نے تصریح کر دی ہو یا کسی عہد میں اہل اجتہاد اس امر پر متفق ہو گئے ہوں کہ فلاں وصف علتِ حکم ہے، مثلاً قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے ممانعت کرتے ہوئے شارع علیہ السلام نے فرمایا :-

"دافہ (یعنی مہمان قافلہ کی آمد) کی وجہ سے میں نے تمہیں گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کر دیا تھا"

اسی طرح مروی ہے کہ "آنحضرت نے نماز میں سہو کی وجہ سے سجدۂ سہو کیا"

یا یہ کہ "ماعز اسلمی نے زنا کیا تو آنحضرت نے سنگسار کا حکم دیا"

نص کے ذریعہ علتِ حکم کی معرفت کبھی تو صریح الفاظ میں مذکور ہوتی ہے اور کبھی ایماء یا اشارۃ النص سے مفہوم ہو جاتی ہے لہٰذا ان میں سے ہر قسم کو اس کے مرتبہ پر رکھا جائے گا جسے صرف عربی لغت اور اس کے اسالیب کے ماہر اور علمائے نصوصِ شرعیہ ہی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

اجماع سے علت کی معرفت کی مثال: اور وہ وصف جس کے علتِ حکم ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، اسکی مثال میں علمائے حنفیہ نے "صغرسنی" پیش کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ولایت علی المال کی علت صغر سنی ہے لہٰذا جب ولایت علی المال کی علت صغرسنی ہے تو ولایت فی النکاح کو اس پر قیاس کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ صغیرہ ـــــ باکرہ ہو یا ثیبہ ـــــ پر ولایت کی علت بکارت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے بلکہ اس کی علت عدم بلوغ (صغرسنی) ہے جیسا کہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے۔

اسی طرح وراثت کی تقسیم کے وقت حقیقی بھائی کے علاتی بھائی پر مقدم ہونے کے بارے میں فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ اس تقدیم کی علت قوتِ قرابت ہے لہٰذا ولایت نکاح میں اسے ترجیح حاصل ہوگی مگر امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں جیسا کہ کتب فقہ میں بالتفصیل مذکور ہے۔

(۲) ـــــ جب کسی وصف کا علت ہونا کتاب و سنت کی کسی نص، آثار صحابہ یا اجماع سے ثابت نہ ہو تو اس صورت میں اس کی معرفت میں استنباط سے کام لیا جائے گا یعنی مصادر شریعت کے تتبع سے یہ معلوم کیا جائے گا کہ کون سی وصف علتِ حکم ہے۔ اور فقہائے اہل الرائے نے یا (دوسرے الفاظ میں) ان فقہاء نے جو قیاس کو اصول شریعت مانتے ہیں ـــــ مصادر شریعت سے اس علت کی معرفت کے لئے کچھ حدود و رسوم متعین کئے ہیں اور اسے یوں ہی غیر منضبط نہیں چھوڑ دیا

استنباط علت کے بارے میں علمائے احناف کا مسلک

چنانچہ علمائے احناف کی رائے جسے وہ امام حنفاً اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ ہے کہ کسی وصف کا علت حکم ہونا سلف صالحین کے مسلک سے معلوم ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ وہ ان علل فقہیہ کے موافق ہو جو سلف صالح رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں اور سلف سے ماثور رہا فقہیہ کے ساتھ موافقت کا نام ان کی اصطلاح میں "شہادۃ مزکیہ" ہے لہٰذا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی وصف کا علت حکم ہونا شہادت مزکیہ سے ثابت ہو سکتا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ سلف نے جو اصول فقہیہ مستنبط کئے ہیں ان سے اس وصف کا علت حکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

آثار سلف کا تتبع:۔

احکام جو علل سلف سے ماثور ہیں ان کے تتبع اور استقرار سے آخر کار علمائے احناف کو یہ معلوم ہو گیا کہ شارع علیہ السلام نے جس وصف کو کسی حکم میں موثر قرار دیا ہے وہی اس حکم کی علت ہے جس پر وہ مبنی ہوتا ہے اور حکم اور وصف میں کوئی نہ کوئی مناسبت ضرور ہوتی ہے جو حکم کو اس وصف کا اثر بنا دیتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کی بیوی اسلام قبول کر لے اور خاوند مسلمان نہ ہو تو ان کے مابین تفرقہ قرار دیا جائے گا۔

اب یہاں دو چیزیں پائی جاتی ہیں عورت کا قبول اسلام اور خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار اور عقل فیصلہ نہیں کر پاتی کہ دونوں میں سے کس کو علت قرار دیا جائے۔ نہ عورت کے مسلمان ہونے کو سبب تفریق قرار دے سکتے ہیں کیوں کہ اسلام ازدواجی حقوق کا محافظ ہونے کی حیثیت سے معروف ہے نہ کہ قاطع، لیکن بیوی کے مسلمان ہو جانے کے بعد خاوند کا اسلام سے انکار ایسی چیز ہے جو حکم فرقت میں اثر شرعی بن سکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں اگر ازدواجی تعلقات برقرار رکھے جائیں تو عورت کو خاوند کی تولیت میں رہنا پڑے گا اور یہ ناممکن ہے کیوں کہ اسلام میں یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ کسی غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی۔

بلاشبہ آنحضرت اور صحابہ کرام رضی اللہ علیہم اجمعین سے جو علل ماثور ہیں ان کے استقرار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو علت حکم بنایا جاتا ہے اس کے اور حکم کے مابین باہم طور ملاءمت اور مناسبت ہوتی ہے کہ عقل حکم کو وصف کا اثر قرار دے سکتی ہے۔ مثلاً آنحضرت نے بلی کے جھوٹے برتن کی طہارت کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ

اِنَّهُنَّ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ۔

یعنی بلیاں تو گھر ہی میں رہا کرتی ہیں جو اکثر تمہارے ہاں آتی جاتی رہتی ہیں

یہ تعلیل ایسی ہے جس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کا طوافین سے ہونا ایسا وصف ہے جو حکم طہارت

میں مؤثر ہو سکتا ہے کیوں کہ ایسی حالت میں نہ صرف بلی کے جھوٹ سے احتراز ناممکن ہے بلکہ احتراز کرنے میں سخت تکلیف بھی ہے۔ حالاں کہ قرآن یہ کہتا ہے

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (-) اس سے ثابت ہوا کہ نجاست کا عدم اعتبار ضرورت کے سبب سے ہے لہٰذا جہاں کہیں ضرورت متحقق ہو گی نجاست کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی جس شخص کے کپڑے پلید ہوں اور عبادت کے لئے پانی میسر نہ ہو تو وہ انہیں پلید کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے یہاں ضرورت اور عدم نجاست کے مابین تلازمت بالکل واضح ہے۔

اس سلسلے میں آثار صحابہ میں سے حضرت عمرؓ اور عبادہ بن صامت کا واقعہ ہے،

آثار صحابہ :- ایک مرتبہ ایک انصاری نے حضرت عمر کی خدمت میں انگور کا نبیذ پیش کیا جو آگ پر پکایا گیا تھا حضرت عمر نے دریافت فرمایا کہ یہ کیسے بناتے ہو انصاریؓ نے عرض کیا ہم عصیر (شیرہ) کو آگ پر پکاتے ہیں پکتے پکتے جب ایک تہائی (ثلث) باقی رہ جاتا ہے تو اتار لیتے ہیں یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس میں کچھ پانی ملایا اور پی لیا۔ پھر وہ پیالہ حضرت عبادہ بن صامت کو دے دیا جو ان کے دائیں جانب بیٹھے ہوئے تھے

عبادہ نے اعتراض کیا کہ آگ پر پکانے سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہو جاتی۔ اس پر حضرت عمر نے فرمایا "احمق" تم سرکہ کھاتے ہو کیا وہ شراب نہیں بنتا ہے۔ حضرت عمر کی نظر علت تحریم پر تھی کہ سکر کی وجہ سے شراب حرام ہوتی ہے۔ اگر مادہ سکر ختم کر دیا جائے تو اس کی حلت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ بلا شبہ سکر حکم تحریم کے لئے وصف مناسب اور مؤثر ہے

وصف مؤثر :- حضرت امام ابو حنیفہؒ بھی اپنے قیاسات میں وصف مؤثر کو علت حکم قرار دیتے تھے فقہائے حنفیہ اس کی دلیل میں، امام صاحب سے ایک فروعی مسئلہ نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص اپنے رشتہ دار غلام کو خریدنے کے لئے دوسرے شخص کے ساتھ شرکت کرے تو وہ غلام اپنے عزیز کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اور دوسرا شخص اس عزیز سے کسی قسم کے مال کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیوں کہ وہ یہ بات معلوم کرنے کے بعد کہ غلام اس کا رشتہ دار ہے اسے خریدنے کے بعد خود بخود آزاد ہو جائے گا اس کے ساتھ بیع میں شریک ہوا ہے۔

چونکہ فقہائے حنفیہ اس فروعی مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں لہٰذا ہم اس مسئلہ کی رو سے وضاحت ضروری سمجھتے ہیں شریعت اسلامیہ کی رو سے یہ بات طے شدہ ہے کہ جو شخص اپنے کسی عزیز کو خرید لے گا وہ آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہٰذا جو شخص کسی غلام کا بعض حصہ آزاد کر دے گا تو سارا غلام اسے آزاد کرنا پڑے گا لہٰذا اگر کسی کے ساتھ شریک ہو کر کسی قریبی رشتہ دار کو خریدے گا تو اس کے خریدتے ہی وہ غلام پورے کا پورا آزاد

ہوجائے گا۔ اس کے رشتہ دار کا حصہ تو قرابت کے سبب آزاد ہوجائے گا اور باقی حصہ اس سلئے آزاد ہوجائے گا کہ عتق آزادی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتی

یہاں تک تو یہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبین کے مابین متفقہ ہے۔

مگر اختلاف اس میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس قریبی رشتہ دار پر اس کے شریک کے حصہ کی ضمانت نہیں ڈالی جائے گی بلکہ غلام پر وہ قرض تصور ہوگا اور وہ کما کر اسے ادا کرے گا

اس کے برعکس صاحبین کہتے ہیں کہ اگر وہ رشتہ دار تونگر اور خوشحال ہوگا تو اپنے رفیق کار کے حصہ کا ضامن ہوگا اور اگر خوشحال نہیں ہے تو غلام سے سعی کرائی جائے گی

امام صاحب کے دلائل:- امام صاحب عدم ضمانت کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اس پر ضمانت ڈالی جائے گی تو ضمانت عدوان ہو سکتی ہے مگر اس شریک کی رضامندی کے سبب ہم ضمانت عدوان نہیں ڈال سکتے۔ کیوں کہ غلام خریدتے وقت اس کے ساتھی کو اس کا علم تھا کہ رشتے دار کے خریدنے کی وجہ سے وہ غلام آزاد ہوجائے گا۔ لہٰذا لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ وہ عتق پر راضی تھا۔ کیوں کہ دار السلام میں رہتے ہوئے کسی قانون سے جہالت عذر منصور نہیں ہو سکتی

لہٰذا اسکی رضامندی کو سقوط ضمانت کی علّت قرار دیا جائے گا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کسی وصف کو علت قرار دیتے وقت حکم کے ساتھ اس کی ملاءمت اور مناسبت ملحوظ رکھتے تھے اور مناسبت کے بغیر کسی حکم کو وصف کا اثر قرار نہیں دیتے تھے۔

چنانچہ فقہ حنفی میں فروع کی بنیاد اسی اصل پر ہے اور ہر وہ فرع جس کی علت نص یا اجماع سے ثابت ہے اس میں اسی تاثیر کو کا لحاظ کیا گیا ہے اس بنا پر اقارب کے نفقات کا سبب وجوب عجز کو قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ عجز ہی وصف ملائم مؤثر بن سکتا ہے اسی طرح نکاح میں صغیرہ پر ولایت کا سبب اس کی صغر سنی کو قرار دیا جائے گا کیوں کہ یہ وصف ملائم اور مؤثر ہے علیٰ ھٰذا القیاس باقی جزئیات اس قسم کی جزئیات اور فروع کے تتبع اور استقرار سے ہم نتیجہ یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ امام صاحب جملہ اوصاف میں استخراج علت کے لئے صرف ملاءمت اور تاثیر کو ملحوظ رکھتے تھے اور اسی مناسبت کی بناء پر کسی وصف کو علت حکم اور قیاس کا مبنیٰ قرار دیتے تھے

چند اہم فقہی اصطلاحات:- علمائے حنفیہ کی تحقیق کے مطابق امام صاحب نصوص میں علت حکم کی معرفت کے لئے اسی مسلک پر گامزن تھے اور امام صاحب سے منقول جملہ فروع فقہیہ کی توجیہ اسی مسلک کے مطابق صحیح ہوسکتی ہے لہٰذا اس مسلک کو امام کی طرف منسوب کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ علمائے محققین نے جملہ فروع کا جائزہ لیکر اسے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے کہ امام صاحب نے

اس کی تصریح نہیں کی ہے اور کسی منصوص علیہ شے کی جملہ اوصاف میں اس وصف کے استخراج کو جس پر غیر منصوص علیہ چیز کو قیاس کر سکیں ـــ علمائے اصول کبھی تو تخریج مناط کہتے ہیں اور کبھی اس کا نام "تنقیح مناط" رکھتے ہیں لہٰذا اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان سہ گانہ اصطلاحات ـــ تخریج مناط، تنقیح مناط، تحقیق مناط کی تشریح کر دی جائے کیوں کہ یہ الفاظ اکثر علمائے اصول کی زبانِ قلم پر جاری رہتے ہیں

تنقیح مناط: جس نص کے مجموعہ اوصاف میں سے کسی ایک وصف کا علتِ حکم ہونا مفہوم ہوتا ہو اس میں نظر و اجتہاد سے اس وصف کی تعیین کو "تنقیح مناط" کہا جاتا ہے

چنانچہ غور و فکر سے غیر متعلقہ اوصاف کو حذف کر کے باقی ایک وصف کو علتِ حکم قرار دیا جاتا ہے مثلاً رمضان کے مہینے میں ایک اعرابی کا اپنی عورت سے مجامعت کا ارتکاب کر کے روزہ کو باطل کرنے پر کفارہ کا واجب کرنا ـــ ظاہر ہے یہ ایجاب اس اعرابی کے ساتھ مختص نہیں تھا اور نہ اس کا تعلق نفس جماع سے ہے بلکہ اس سلسلہ میں وارد شدہ نص پر غور و فکر کے بعد یہ کہا جائے گا کہ یہاں علتِ حکم (ایجاب کفارہ کا سبب) عمداً افطار کرنا ہے لہٰذا جو شخص بھی رمضان شریف کے مہینے میں دن کو عمداً روزہ افطار کرے گا امام صاحب کے نزدیک اسے اسی کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔

لہٰذا "تنقیح مناط" نام ہے نص یا استنباط کے ذریعہ اس وصف کی معرفت جو مناط حکم بنتی ہو

تخریج مناط:- جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب شارع سے صراحت و ایماء کے ذریعہ کسی وصف کا علت ہونا ثابت نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اجتہاد سے اس وصف کے استنباط کا نام تخریج مناط ہے مثلاً یہ کہنا کہ امل گدھے کی تحریم کی علت انتقال ہے اور قتل عمد میں قصاص کی علت عدوان ہے تاکہ دوسرے جزئیات کو اس پر قیاس کیا جا سکے

تحقیق مناط:- کسی علت کے نص یا اجماع یا استنباط سے معلوم کر لینے کے بعد آحاد (جزئیات) میں اس علت کے وجود کی معرفت پر نظر و فکر سے کام لینے کا نام تحقیق مناط ہے مثلاً عدالت کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ گواہی کے مقبول ہونے کی علت بنتی ہے اب اس کے بعد اس بات کی تحقیق کرنا کہ کیا فلاں گواہ عادل بھی ہے یا نہیں ؟ یا ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ تحریم خمر کی علت اس کا مسکر ہونا ہے اب یہ تحقیق کرنا کہ آیا نبیذ بھی مسکر ہے یا نہیں ؟ اس قسم کی تحقیق کو "تحقیق مناط" کہا جاتا ہے۔

استحسان قیاس:- گذشتہ صفحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب اس وصف ملائم کو علت قرار دیتے تھے جو حکم میں مؤثر ہو سکے اور جہاں بھی وہ وصف متحقق ہو وہ حکم ثابت ہو جائے گا۔

امام صاحب کے نزدیک اس وصف کے مطابق قیاس کار فرما ہوتا ہے

مگر بعض اوقات فقیہ کے سامنے وصف مؤثر موجود ہوتا ہے اور اس کے پیش نظر حکم میں عموم ہوتا ہے لیکن

لیکن بعض صورتوں اور بعض احوال میں ایک دوسرا وصف اس کا معارض آجاتا ہے جو پہلے وصف سے اثرات کے لحاظ قوی تر ہوتا ہے لہٰذا فقیہ اس دوسرے وصف کے پیش نظر پہلے حکم سے عدول کر کے دوسرے وصف کے مطابق حکم لگا دیتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کی اصطلاح میں اسے "استحسان القیاس" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی قسم ہے اور اس میں ایک قوی الاثر وصف دوسرے ضعیف الاثر وصف سے معارض ہوتا ہے ہم استحسان کے عنوان کے تحت اس کی کچھ وضاحت کریں گے

علت خود حکم میں موثر ہوتی ہے:- جب یہ ثابت ہو گیا کہ علت ہی وجہ حکم میں موثر ہوتی ہے تو لامحالہ وہ وصف متعدی ہو گا یعنی جہاں کہیں وہ وصف متحقق ہو جائے گا اس کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا اور وہ حکم اپنے مقام تک منحصر نہیں رہے گا بلکہ وصف کی تاثیر کے بالتبع ثابت ہوتا رہے گا۔[1]

امام ابو حنیفہ اور تعمیم علل:- چوں کہ علت کے اثبات کی اساس اس کے متعدی ہونے پر ہے اس لئے فقہائے اہل الرائے کہتے ہیں کہ جس غیر منصوص محل میں وہ علت متحقق ہو جائے گی وہاں حکم ثابت ہو جائے گا اسی طرح اصول مقرر اور احکام منضبط ہو جاتے ہیں اور نصوص شرعیہ پر عمل ہوتا ہے۔ قیاسی اور غیر قیاسی احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے چنانچہ غیر قیاسی احکام کو محل نص پر منحصر کیا جاتا ہے اور ان نصوص کو خلاف قیاس سمجھا جاتا ہے اور قواعد مقررہ کے خلاف نصوص کے احترام کو قائم رکھتے ہوئے ان کے احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عموم علت اور اس کے بالتبع احکام کے اثبات کا اصول امام صاحب کی طرف منسوب ہے اور غالباً یہ سب سے واضح پہلو ہے جس کے باعث فقہائے عراق، فقہائے حجاز پر امتیاز رکھتے ہیں اور امام صاحب

---

[1] یہ بحث حنفی اور شافعی علمائے اصول کے مابین مختلف فیہ ہے

علمائے احناف یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ علت لامحالہ متعدی ہو گی

مگر علمائے شافعیہ اس کے قاصر ہونے کے جواز کو ثابت کرتے ہیں اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ فرع کی مثل محل نص میں بھی حکم علت کا تابع ہوتا ہے اور اگر وہ وصف متعدی نہ ہو تو تعلیل صرف وصف کے ساتھ تعلق حکم کا فائدہ دیتی ہے مگر علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ محل نص میں تو حکم نص سے ثابت ہو گا اور اس کے اثبات میں علت مؤثر نہیں ہو گی کیوں کہ محل نص میں علت کی طرف حکم کی اضافت سے دلالت نص کا ابطال لازم آتا ہے۔ اور تعرف علت کا صرف فائدہ یہ ہے کہ حکم کو غیر منصوص حکم کی طرف متعدی کیا جا سکے

کہ جلیل اجتہادی مناہج اور علمائے اصول کا فروع مائثورہ کے تحت انہیں امام صاحب کی طرف منسوب کرنے سے بھی عموم علل کا نتیجہ اخذ ہوتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب سے دوسری چیزوں کے علاوہ یہ بھی مروی ہے کہ وہ غیر واقعی مسائل کو واقعی فرض کر لیتے تھے اور ان کے لئے احکام وضع کرتے تھے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ احکام واقعیہ کی علل کا استنباط کیا جائے اور پھر ان کے نتائج کو عام کر کے انہیں مسائل مفروضہ پر منطبق کیا جائے اور ان میں علل کی تاثیر کو جانچا جائے اور امام صاحب چونکہ پہلے فقیہ ہیں جنہوں نے فقہ کے فرضی مسائل پر کثرت سے بحث کی ہے حتیٰ کہ بعض علماء نے انہیں اس راہ کا سالار قافلہ تسلیم کیا ہے لہٰذا امام ابوحنیفہؒ ان فقہاء میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے کثرت کے ساتھ تعمیم علل سے کام لیا ہے! چنانچہ امام کے سامنے جب حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث آتی ہے کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ افطار نہیں ہوتا" ——— تو اس سے اخذ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

"اگر یہ نص نہ ہوتی تو ہم قیاس سے فتویٰ دیتے"

جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ افطار کی علت کے عموم کے قائل تھے اور وہ علت اپنے عموم کے اعتبار سے محل نص کو بھی شامل ہوتی ہے نیز یہ کہ اگر نص وارد نہ ہوتی جو اس کے المراد کو منع کر دیتی تو امام صاحب اس عموم کے مطابق فتویٰ صادر فرماتے۔

امام صاحب کے اجتہاد کے بارے میں اخبار وارد ہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعض اوقات جب عموم علت سے حکم قیاس کو لوگوں کے تعامل اور مصلحت عامہ کے خلاف سمجھتے تھے اور شارع کے نصوص اور استقرائے احکام سے متفق نہیں پاتے تھے ایسی صورت میں وہ قیاس سے استحسان کی طرف عدول فرماتے تھے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علت مؤثرہ کو اس عموم پر جاری رکھتے تھے مگر جہاں یہ دیکھتے کہ علت کا انطباق قبیح اور غیر مناسب ہے تو استحسان سے کام لیتے لیکن اس سے علت کی تاثیر میں کچھ فرق نہ آتا کیونکہ علت کی مثال قوانین عامہ کی طرح ——— باصطلاح اہل قانون ——— اس کی تطبیق جو نی ہے جو احیاناً ظلم کی حامل ہوتی ہے، مگر یہ بات قانون کی صلاحیت پر اثر انداز نہیں ہوتی

چنانچہ علمائے اصول جنہوں نے فروع سے فقہ حنفی کے اصول مستنبط کئے ہیں، وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ نص معلل کی شرط یہ ہے کہ وہ معدول بہ عن القیاس نہ ہو اور یہ شرط جبھی معقول ہو سکتی ہے کہ علل یا احکام کو عام تسلیم کیا جائے اور اجتہاد سے جس حکم کا اس کے اثرات سے ہونا ثابت ہو جائے اسے ثابت مان لیا جائے

فروع کے قواعد خاصہ، علل مستنبطہ:- ان تفصیلات سے روز روشن کی طرح ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب مستنبط احکام میں علل کی تعمیم کرتے تھے اس طرح وہ فروع

ہوتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وہ علت اس مقام پر منطبق نہیں ہوتی یعنی پائی ہی نہیں جاتی تو سبب وہ موجود
ہی نہیں ہے تو تخصیص بے معنی ہے اور یہ کسی کا اجتہادی اور فقہی مسلک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ سبب عدم
ترتب حکم سے مانع موجود ہے اور وہ مانع مؤثر ہے تو اس صورت میں تو علت فرع میں موجود ہی نہیں ہوگی

نیز تخصیص کا حاصل یہ ہے کہ وہ علت فروع مخصوصہ میں حکم کی امارت و دلیل بنتی ہے اور وہاں اس کا حکم سے غیر ملائم
ہونا ظاہر ہوتا ہے تو اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ وہ علت فرع میں سرے سے موجود ہی نہیں ہے یا اس وصف میں
جسے پہلے علت قرار دیا گیا تھا چند قیود کا اضافہ کر کے کچھ تغیر کر دیا گیا ہے

اور یہ اس قسم کی بات ہے کہ کوئی شخص کسی جنگل میں کھمبوں کے ذریعہ راستہ معلوم کرے پھر ایک سیاہ کھمبہ
دیکھ کر یہ سمجھ لے کہ یہ راستہ کی طرف رہنمائی نہیں کرتا تو وہ بعد کے کھمبوں سے اس وقت تک رہنمائی حاصل نہیں کر
سکتا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ سیاہ نہیں ہیں اسی طرح اس تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ قید کے علاوہ اس
وصف کو علت قرار دینا باطل ہے ان سب وجوہ سے ثابت ہوتا ہے کہ تخصیص سے علت کا نقض اور بطلان لازم آتا ہے

امام صاحب مبتدع نہیں تھے۔

اور تخصیص کے جواز پر نصوص معدولہ عن القیاس یا استحسان سے دلیل
لانا جائز نہیں کیونکہ نصوص معدولہ میں تو قیاس کی شرط ہی موجود نہیں ہے۔
اور جن فروع میں استحسان سے حکم لگایا گیا ہے وہاں علت ہی موجود نہیں ہے کیونکہ ان میں تاثیر کے عدم تحقق کی وجہ
سے ملاءمت ہی ثابت نہیں ہے لہذا یہ کہا جائے گا کہ فرع میں صرف ظاہری طور پر وصف پایا جاتا ہے

یہ ایک محض نظری اور فکری بحث ہے جسے ہم نے فقہائے اہل الرائے کے ترتیب احکام میں تعمیم علل کی وجہ
سے بیان کر دیا ہے حتی کہ بعض تو مبالغہ سے کام لے کر یہاں تک کہہ دیتے ہیں یہ تعمیم تخصیص کو قبول ہی نہیں کرتی حالانکہ
نصوص عامہ میں تخصیص ہو سکتی ہے پس تعمیم اور اس کے ساتھ تمسک میں حد سے تجاوز ہی ایسی چیز ہے جو امام ابوحنیفہ
کے دور میں فقہاء عراق اور فقہائے حجاز کے مابین تفرقہ کا باعث بنی اور امام صاحب تعمیم علل پر زیادہ زور دینے
کی وجہ سے اثر کی بجائے رائے کے ساتھ زیادہ مشہور ہوئے چنانچہ امام صاحب کے قیاسات اور ان کے اطراد
کی خبریں پھیل گئیں حالانکہ وہ سنت سے تمسک کرتے تھے وہ متبع سنت تھے مبتدع نہیں تھے

مصادر شریعت (۷)

الاستحسان

فقہ اسلامی کا ایک اہم مصدر شریعت

قیاس اور استحسان:— قیاس کے بعد امام صاحب بکثرت جس اصل سے کام لیتے تھے وہ استحسان ہے۔ امام محمد رحمتہ اللہ فرماتے ہیں:۔

"امام صاحب کے اصحاب مقاییس (قیاسات) میں تو ان سے منازعت (مباحثہ) کر لیتے، جب وہ یہ فرما دیتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو کوئی بھی بحث نہیں کر سکتا تھا۔"

استحسان کے کثرت استعمال کی بنا پر لوگوں کو امام صاحب پر ردّ و قدح کا موقعہ ملا، چنانچہ ایسے مخالفین نے بہت اچھالا اور ان کی فقہ اور تقویٰ کے بارے میں نا سزا باتوں تک سے دریغ نہیں کیا، قیاس میں تو انہیں کچھ ایسی قباحت نظر نہ آئی کہ امام صاحب کے خلاف نصوص سے کلیتہً خروج کا فیصلہ صادر کر دیتے۔ مگر استحسان میں انہیں نص سے روگردانی کا سوا دل سکتا تھا۔ چنانچہ صاحب کشف الاسرار فخر الاسلام باب الاستحسان پر اپنی تعلیقات میں لکھتے ہیں:۔

"بعض مسلمان ردّ و قدح کرنے والوں نے امام صاحب اور ان کے اصحاب پر طعن کیا ہے کہ انہوں نے قیاس کو ترک کر کے استحسان سے کام لیا، چنانچہ وہ کہتے ہیں، کتاب و سنّت، اجماع اور قیاس کا تو ارکانِ شریعت سے ہونا مسلم ہے۔ مگر استحسان ایک ایسی اصل ہے جسے حاملین شریعت میں سے امام ابوحنیفہ رح

اور ان کے اصحاب کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ حالانکہ اس کے معتبر ہونے پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ خود پرستی ہے اور قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے کام لینا حجت شرعیہ کو چھوڑ کر ذاتی خواہشات کی پیروی کرنا ہے۔

پھر استحسان کے مقابلہ میں جب قیاس کو وہ ترک کرتے ہیں اگر وہ قیاس حجت شرعی ہے تو حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اور اگر حجت شرعی نہیں ہے تو وہ از خود باطل اور واجب الرد ہے، بعض اوقات وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم قیاس سے اخذ کرتے ہیں اور استحسان کو ترک کرتے ہیں تو یہ باطل سے اخذ اور اس پر عمل کیا معنی رکھتا ہے؟..."
مگر یہ سب اعتراض غور و فکر کے بغیر اور امام صاحب کا صحیح مقصد نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں۔

امام صاحب کا علم و فضل اور تقویٰ اس سے بہت بالا تھا کہ وہ شریعت حقہ میں خواہش نفسانی سے کوئی بات کہتے یا کسی دلیل شرعی کے بغیر استحسان سے کام لیتے... چنانچہ شیخ فخر الاسلام بزدوی — نے اس لفظ کا اصل مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کرنے کے لئے مستقل عنوان قائم کیا ہے۔[1]

استحسان پر اعتراضات کی بوچھاڑ:- اس تصریح سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کا استحسان کس طرح ہدف تنقید و تضحیک بنا ہوا تھا۔ مخالفین کا خیال تھا کہ استحسان دین میں ایک نیا شوشہ ہے جو کسی ضابطہ کے تحت نہیں آتا اور جس فتویٰ کی بنیاد کسی نص پر نہ ہو اور نہ کسی ایسے ضابطہ کے تحت ہو جو نص پر مبنی ہے، تو وہ دائرہ نصوص سے خارج اور خواہشات خلاف شرع کا مظہر ہے۔

استحسان کے بارے میں دیگر آئمہ کی رائے:- چنانچہ امام صاحب کے ہم عصر اور بعد کے علما استحسان کے بارے میں مختلف آراء رکھتے ہیں۔ امام مالک جو امام صاحب کے ہم عصر تھے — فرماتے ہیں:-
"استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصے کے برابر ہے"!
مگر ان کے بعد امام شافعی آئے تو وہ یوں فرماتے ہیں۔

---

[1] کشف الاسرار

"استحسان نئی شریعت ہے"

پھر اس کے رد میں "کتاب ابطال الاستحسان" کے نام سے کتاب الام" میں ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس کے ابطال پہ دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :
"فتویٰ یا تو نص سے دیا جا سکتا ہے یا اسے کسی نص پر محمول ہونا چاہیے اور اجتہاد بالرائے صرف قیاس ہی کی شکل میں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ نص پر حمل کی ایک صورت ہے مگر استحسان میں نہ تو نص سے اخذ کیا جاتا ہے اور نہ وہ نصوص پر محمول ہوتا ہے۔ استحسان پہ فتویٰ دینا سراسر باطل ہے"

استحسان کی حقیقت :- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس "استحسان" کے بارے میں ائمہ نے اس قدر اختلاف کیا ہے اور یہ اختلاف فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کا اختلاف بھی نہیں تھا کیونکہ امام مدینہ امام مالکؒ نے تو اس کی تعریف میں یہ تک کہہ دیا ہے کہ یہ علم کے دس حصوں میں نو حصوں کے برابر ہے :- مگر ان کے تلمیذ امام شافعیؒ اس پر سخت تنقید کرتے ہیں اور اس کے ابطال پر مستقل مقالہ سپرد قلم کرتے ہیں، لہٰذا استحسان ہے کیا ؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے ؟

فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت :- جو استحسان امام صاحبؒ سے منقول ہے فقہائے حنفیہ نے اس کے قواعد مرتب کئے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام صاحبؒ سے فروعات منقول ہیں، ان کے لئے ضوابط وضع کئے ہیں، ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے استحسانات نص و قیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے بلکہ نص و قیاس سے تمسک پر مبنی تھے۔

امام صاحب کے استحسان کی حقیقت صرف یہ ہے :-
"جہاں کہیں علت قیاس کی تعمیم نصوص، اجماع اور مصالح شرعیہ کے منافی یا خلاف ہو وہاں اس کی تعمیم کو روک دیا جائے اور اگر علل شرعیہ میں تعارض پیدا ہو جائے، تو جو علت تاثیر کے لحاظ سے قوی تر ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گو وہ ظاہر اور جلی نہ ہو"

استحسان کی مختلف تعریفات :- امام صاحب اور ان کے اصحاب جس استحسان سے اخذ کرتے ہیں، اس کی تعریف میں فقہا سے مختلف اقوال مروی ہیں چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :-

"کسی مقام پر موجب قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان ہے"

مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ استحسان کے بعض انواع وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی طرف عدول ہوتا ہے بلکہ نص یا اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے لہٰذا ہماری نظر میں سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو ابوالحسن الکرخی نے کی ہے :-

"مجتہد کسی مسئلہ میں اس کے نظائر کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی قوی تر سبب کی بنا پر ان نظائر کے خلاف فتویٰ دے"

الکرخی کی تعریف کیوں جامع مانع ہے :- استحسان کی اس تعریف کو ہم اس لئے پسند کرتے ہیں کہ یہ استحسان کے جملہ انواع کو حاوی ہے اور اس کی اساس اور اس کے لب لباب کو واضح کرتی ہے کیونکہ استحسان کی اساس یہ ہے کوئی مسئلہ قاعدہ مطردہ کے خلاف آجائے اور اس موقع پر اس قاعدہ کے ساتھ تمسک کے بجائے اس کے خلاف فتویٰ دینا شریعت سے زیادہ قریب ہو تو ایسا کرنا چاہیئے، لہٰذا استحسان میں قیاس کی بہ نسبت قوی استدلال پر بنا ہوتی ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ استحسان کسی صورت اور کسی قسم پر مشتمل ہولیکن کسی جزئی مسئلہ ہی میں ہوتا ہے اور فقیہ اس کا سہارا صرف اس وقت لیتا ہے، جب وہ قاعدہ کلیہ کے مطابق فتویٰ دینے کو شریعت کی روح اور اس کی معنویت سے مستبعد محسوس کرتا ہے[1]

---

[1] استحسان کی یہ حقیقت تو علمائے حنفیہ کے نزدیک ہے۔

فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں مختلف ہیں، چنانچہ ابن العربی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں :-

"استثناء اور ترخیص کے طور پر کسی معارضہ کے سبب دلیل کے بعض مقتضیات کو ترک کرنے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

استحسان کے اقسام :- علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں (۱) استحسان قیاس :- جب کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں اور وہ دونوں دو متباین قیاسوں کے مقتضی ہوں، ایک قیاس ظاہر ہو جسے قیاس اصطلاحی کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہر قیاس کے مقابلہ میں اس مخفی قیاس کا نام استحسان ہے۔

یعنی جس مسئلہ کے حکم پر فقیہ غور و فکر کرتا ہے اس پر دو دونوں قیاس منطبق ہو سکتے ہیں مگر ایک قیاس جلی اور ظاہر ہے اور دوسرا خفی مگر اس مسئلہ میں ایسی دلیل موجود ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی مقتضی ہو جس کے نظائر مطرد نہیں ہیں، اس بنا پر شمس الائمہ استحسان کی اس نوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

---

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا نام ہے استحسان ہے۔

اور اس کی چار قسمیں ہیں :-

۱ عرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا

۲ - اجماع کی وجہ سے ترک دلیل

۳ - مصلحت عام کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔

۴ - تیسیر و توسیع اور رفع مشقت کے لئے دلیل کے مطابق حکم لگانا

مگر ابن الانباری اس تعریف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں "امام مالکؒ استحسان کو مانتے تھے مگر اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں بلکہ کسی مقام پر قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئی کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے، چنانچہ امام مالک استدلال مرسل (مصلحت عامہ) کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خرید کرتا ہے اور فوت ہو جاتا ہے اور اس کے ورثاء بیع کے امضاء اور رد میں اختلاف کرتے ہیں تو اشہب کہتے ہیں کہ قیاس کی رو سے بیع فسخ ہونی چاہیئے مگر ہم استحسان کی رو سے کہیں گے کہ رد کرنیوالوں کا حصہ بائع قبول کرنے سے انکار کرے اور امضا کرنے والے اسے قبول کر لیں تو بیع کا امضا کیا جائے گا۔"

ابن رشد نے استحسان کی جو تعریف کی ہے وہ بھی تقریباً اسی قسم کی ہے وہ لکھتے ہیں :-

"جو استحسان اکثر استعمال ہوتا ہے یہ کہ قیاس سے بھی اس نے عموم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"استحسان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے ایک قیاس جلی ہوتا ہے مگر اثر کے لحاظ سے کمزور کرتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہے مگر اثر کے لحاظ سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس دوسری قسم کے قیاس کا نام استحسان ہے پس یہاں خفا و ظہور کے لحاظ سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوۃ تاثیر کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے"

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ استحسان کی اصل فقہائے اہل الرائے کے رجحان اور ان کے اجتہادی مسلک سے ہم آہنگ تھی۔ کیونکہ وہ نصوص سے علل احکام کا استنباط کرتے تھے پھر ان علل کو قواعد کی حیثیت دے کر عام کرتے تھے جیساکہ بحث قیاس میں مذکور ہوچکا ہے، اس صورت حال میں کبھی کسی مسئلہ میں دو علتوں کا متعارض ہوجانا قرین عقل معلوم ہوتا ہے کیونکہ بعض اوقات ایک وصف اثر کے لحاظ سے ضعیف ہوتا ہے، گو وہ جملہ نظائر میں متحقق ہونے کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حاصل کر لیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ لازم آئے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصی معنی کے پیش نظر قیاس کو نظرانداز کردینے کا نام استحسان ہے"

یہ دونوں تعریفیں غایت اور مقصد کے لحاظ سے ایک ہی ہیں یعنی مجتہد فقیہ جزئیات پر بحث کے وقت اطراد قیاس کا پابند نہ رہے بلکہ کسی مسئلہ جزئیہ میں مصلحت یا امر حسن کی رو سے قیاس کو ترک کردے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔

اس توجیہہ سے یہ دونوں تعریفیں استحسان کی اس تعریف کے مطابق ہوجاتی ہیں جو بعض علمائے مالکیہ نے کی ہیں کہ:۔

"استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر وہ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے اور اس کا اظہار نہیں کرسکتا۔"

یعنی ہماری موجودہ اصطلاح میں روح قانون کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے اور اس کا تمام تر مدار فقیہہ کی کامل دسترس اور شریعت سے پوری طرح آگاہی پر ہے، اس کے اظہار پر قدرت نہ ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ مصلحت کی رو سے اس پر دلیل بیان کرنے سے عاجز ہوتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ اس معاملہ میں کسی اصل فقہی کو بیان نہیں کرسکتا جس پر استحسان کے بارے میں اس نے اعتماد کیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(سلے حاشیہ ایک صفحہ چھوڑ کر ملاحظہ فرمائیں)

باعث ظاہر اور جلی ہوتا ہے اور دوسرا غیر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ وہ نظائر پر منطبق نہیں ہوتا، مگر اثر کے لحاظ سے قوی ہوتا ہے۔

اس صورت میں فقہ قوی الاثر وصف کو اختیار کرتا ہے، کیونکہ وہ انتاج میں زیادہ قوی ہوتا ہے فقیہ کے اس اختیار کو استحسان کہا جاتا ہے گو یہ اپنی اصل اور رکن کے اعتبار سے قیاس ہوا ہے۔

استحسان کی مثالیں:- مثلاً قبل اس کے کہ مشتری مبیع کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور بائع کے درمیان قبل اس کے کہ وہ قیمت پر قبضہ کرے، مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری سے اس زائد ثمن پر حلف لیا جائے جس کا بائع مدعی ہے کیونکہ اس مقدار زائد کا بائع مدعی ہے اور مشتری منکر اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور بائع چونکہ مدعی ہے اس لئے قیاس اور قاعدہ عامہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے مگر استحسان کی رو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا، کیونکہ ایک طرح سے دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی بائع زائد ثمن کا مدعی ہے اور مشتری استحقاق قبض اور اقرار کردہ قیمت کے واجب التسلیم ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس استحقاق کا انکار کرتا ہے لہٰذا دونوں مدعی بھی ہیں، اور منکر بھی پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) علمائے مالکیہ کے نزدیک اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ سے اخذ کرنے کا نام استحسان ہے اور استحسان اور مصالح مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ مصلحت مرسلہ تو ایسی مصلحت سے اخذ کرنے کو کہتے ہیں جس کی نفی یا اثبات پر خاص دلیل شرعی نہ ہو، بلکہ صرف اس مصلحت کا ہونا ہی دلیل ہو یعنی کسی مسئلہ جزئیہ میں جس پہ دلیل کلی منطبق ہوتی ہو وہ کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو تو اس دلیل کلی کو ترک کر کے مصلحت سے اخذ کرنے کا نام استحسان ہے۔

لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی استحساناً دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ مگر استحسان قیاس کی رو سے نہیں بلکہ مندرجہ ذیل اثر نبوی کی بنا پر ہے۔

إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا

یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف لیں اور سودا واپس کر لیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبل از قبض استحسان سے کام لینا علتِ خفیہ کی بنا پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام عقود کی جانب متعدی ہوتا ہے جن میں قبل از قبض اختلاف پیدا ہو جائے اگر وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے کے ورثاء کے مابین کیوں نہ ہو کیونکہ جس استحسان کی اساس علتِ خفیہ پر ہو وہ عموم علت کے مطابق متعدی ہوگا جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں لیکن چونکہ بعد از قبض استحسان سے فتویٰ دینا اثر نبوی کی بنا پر ہے لہٰذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خود فریقین کے مابین اختلاف ہو۔

(حاشیہ ص۵۵۳) ملاحظہ ہو المبسوط ص۱۴۵ ج ۱

استحسان کی تعریف میں مذکور ہے "کسی مسئلہ میں قیاس کو ترک کر کے زیادہ رفق کے ساتھ اخذ کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ احکام عامہ میں طلب سہولت کا نام استحسان ہے۔ بعض کا قول ہے کہ وسعت اور سکون کے پہلو کو ملحوظ رکھنے کو استحسان کہتے ہیں اور بعض سماحت و راحت کے اصول سے اخذ کرنے کو استحسان کہتے ہیں

ان سب اقوال کا حاصل یہ ہے کہ کسی مقام پر آسانی کے پیش نظر دشواری کے پہلو کو نظر انداز کر دینے کا نام استحسان ہے اور یہ یعنی ترک العسر للیسر دین کا اصل الاصول ہے چنانچہ فرمایا:-

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

اور حدیث میں ہے "خَيْرُ دِينِكُمُ الْيُسْرُ"

اس کی وضاحت اس مسئلہ سے ہو سکتی ہے کہ عورت سراپا پردہ ہے یعنی اس کے لئے پورے جسم کا پردہ ضروری ہے یہی قیاس جلی کا تقاضا ہے جس کی طرف آنحضرتؐ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "المرأة عورة مستورة" مگر حاجت اور ضرورت کے موقع پر اس کے بعض اعضا کی طرف دیکھنا مباح ہے تو یہ رفق کا پہلو ہے

سرخسی جو فقہ حنفی کے شارح سمجھے جاتے ہیں بیان کرتے ہیں :-

اصل میں استحسان کی مشروعیت احکام میں سہولت پیدا کرنے اور قیاس میں غلو سے روکنے کے لئے ہے:

(۲) شکاری پرندے کا جھوٹا پانی :- استحسان کی اس نوع کی مثالوں میں شکاری پرندے کے جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے : قیاس کی رو سے ان کا جوٹھا پانی نجس ہونا چاہیئے کیونکہ شکاری پرند جیسے گدھ چیل وغیرہ وغیرہ غیر ماکول اور نجس ہوتے ہیں درندوں کے مشابہ ہیں اور درندوں کا جھوٹا نجس ہوتا ہے

مگر قیاس خفی کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ درندوں کے جھوٹے پانی کا نجس ہونا لعاب کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے ۔ لہٰذا گوشت کے نجس ہونے کی وجہ سے لعاب بھی نجس ہوگا مگر وہ درندہ صفت پرند منقار سے پیتے ہیں اور ان کا لعاب پانی میں مخلوط نہیں ہوتا لہٰذا ان کے پینے سے پانی نجس نہیں ہوگا گو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے

بلاشبہ یہ استحسان قیاس خفی کی بنا پر ہے کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں وہ تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے ۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کے اقسام سہ گانہ :- استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ استحسان کا سبب علت خفیہ نہ ہو بلکہ مصادر شریعت یا ضروریات دین میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے ۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر یا اجماع اور یا رفاہ عامہ کے قبیل سے کوئی چیز ہوگی، جس کی عدم رعایت سے لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں لہٰذا اس استحسان کی تین قسمیں ہیں :-

(۱) اگر اس کا باعث اثر ہو گا تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا ۔

(۲) دوسری صورت میں استحسان اجماع ہوگا۔

(۳) تیسری صورت میں اس کا نام استحسان ضرورت رکھا جائے گا ۔

استحسان سنت :- اگر سنت سے کوئی چیز خلاف قیاس ثابت ہو جائے جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا جیسا کسی روزے دار کا بھولے سے کھا پی لینا ۔

قیاس یہ چاہتا تھا کہ روزہ فاسد ہو جائے مگر امام صاحب روایت کی بنا پر قیاس کو رد کرتے ہیں

اور روزے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیساکہ ان سے مروی ہے :-

استحسان اجماع :- اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر قیاس کے مقتضیٰ کے خلاف اجماع ہو جائے جیسے عقد استصناع ——— کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور ہر دور میں اس پر عمل رہا ہے حالانکہ قیاس کی رو سے یہ عقد فاسد ہونا چاہیئے تھا کیونکہ محل عقد "معدوم ہے مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے :-

استحسان ضرورۃ :- اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ضرورت عامہ کی بنا پر مجتہد قیاس کے ترک پر مجبور ہو جائے مثلاً حوض اور کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے کہ قیاس کی رو سے ان کی تطہیر ممکن نہیں جیسے کہ صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں :-

"حوض یا کنوئیں کو پاک کرنے کے لئے اس پر پانی ڈالنا ناممکن ہے، اس طرح جو پانی حوض کے اندر ہے یا کنوئیں کے سوتے سے نکلتا ہے وہ بھی نجاست کے ساتھ متصل ہونے سے نجس ہوتا رہے گا اور ڈول بھی نجس پانی میں چلا جانے کے بعد نجس ہو جائے گا، لہٰذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت کسی صورت میں بھی ممکن نہیں مگر ضرورت عامہ کے تحت فقہا نے قیاس کو نظر انداز کر دیا اور استحسان کی بنا پر طہارت کا فتویٰ دے دیا، کیونکہ ضرورت کسی خطاب شرعی کے ساقط ہونے میں موثر قرار دی جا سکتی ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ فقہا نے تطہیر کے لئے مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار معین کی ہے۔ جیساکہ کتب فقہ حنفی میں مذکور ہے

نیز یہاں ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کی بنا پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کے لئے بعض محظورات کو ساقط کر دیا جائے

یہ ہے استحسان کی حقیقت جو اصول حنفی کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے اور اسے انہوں نے فروع ماثورہ سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروع پر منطبق کیا ہے ۔

لہٰذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور صحیح تسلیم کرتے ہیں

بلا شبہ قیاس سے معارض جو دلیلیں انہوں نے بیان کی ہیں وہ امام صاحب کے پیش نظر تھیں - وہ ان کے باعث اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ہم بتا چکے ہیں

کہ امام صاحب جب قیاس کو لوگوں کے تعامل یا سنت ماثورہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے۔ اور اپنے فقہا شہر کی اتباع میں شدت سے کام لیتے تھے اور علما نے ان اسباب کے پیش نظر علل مطردہ کے ترک کا نام استحسان رکھ دیا ہے جسے امام صاحب اپنے استنباط کے لئے اصل قرار دیتے تھے گو انہوں نے نہ اسے منضبط کر کے اس کی تعریف کی اور نہ اس کے اقسام و موازین وضع کئے۔

کیا استحسانی مسائل کو مختلف فیہ مسائل قرار دیا جائے گا؟

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے ہم ایک مسئلہ کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں جس میں حنفی علمائے تخریج نے غور و خوض کیا ہے

وہ مسئلہ یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس اور استحسان کے مابین تعارض کی صورت پیدا ہوتی اور ان میں قیاس کو ترک کر کے استحسان کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ کیا ان مسائل کو مختلف فیہ مسائل تصور کیا جائے گا؟ اور استحسان سے اخذ کرنے کو راجح اور قیاس کو مرجوح قرار دیا جائے گا؟ یا ان میں امام صاحب کا صرف استحسان کے مطابق فتویٰ متصور ہوگا اور قیاس کو کلی طور پر نظر انداز کر دیا جائے گا؟

ہمارے نزدیک ان مسائل میں صرف استحسان کے مطابق فتویٰ تصور کرنا ضروری ہے اور قیاس سے اخذ کرنے کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مذکورہ بالا صورتوں میں امام صاحب سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ وہ حدیث یا اجماع کی مخالفت کی صورت میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے اور حدیث یا اجماع سے اخذ کرتے تھے لہٰذا صرف استحسان سے اخذ کرنا امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے اور قیاس سے اخذ کی نسبت صحیح نہیں سمجھی جائے گی، چنانچہ جو لوگ اس صورت میں قیاس سے اخذ کی نسبت امام صاحب کی طرف کرتے ہیں، علامہ سرخسی ان کی غلطی پر ٹوکتے ہوئے فرماتے ہیں :-

" ہمارے اصحاب میں بعض متاخرین نے یہ سمجھا ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل، قیاس پر عمل سے بہتر ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ سراسر توہم ہے کیونکہ مذہب کی اکثر کتابوں کے الفاظ یہ ہیں :-

" مگر ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں "

تو بتائیے کہ متروک پر عمل کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ بلکہ بعض مواضع میں تو امام صاحب سے یہ الفاظ منقول ہیں :-

"میں اسے قبیح سمجھتا ہوں"

حالانکہ جس پر شرعاً عمل کرنا جائز ہو اسے .... لہٰذا صحیح یہ ہے کہ استحسان سے تعارض کی صورت میں قیاس کلی طور پر متروک ہو گا جیسا کہ قوی تر دلیل کے مقابلہ میں کمزور دلیل ساقط ہو جاتی ہے[1]"

علامہ سرخسی کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں قیاس کو معتبر سمجھنا غلط ہے

---

[1] کشف الاسرار صفحہ ۱۱۲۴ ج ۴

العُرف

فقہ کا ایک نہایت اہم اور مفید مسئلہ

قیاس و استحسان کے بعد عُرف

امام صاحب کے اصول استنباط کے شروع میں ہم نے جو الفاظ ذکر کئے تھے یہاں انہیں الفاظ کو دوہراتے ہیں چنانچہ سہل بن مزاحم کہتے ہیں :-

"امام صاحب کی فقہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ معتمد اور قابل اطمینان قول سے اخذ کیا جائے اور امر قبیح سے گریز اختیار کیا جائے ۔ لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے جبتک معاملات کی استقامت اور صلاحیت پر زد نہ آئے قیاس سے کام لیا جائے مگر جب قیاس میں قباحت پیدا ہو جائے تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور جہاں استحسان بھی کام نہ دے تو تعامل کو دیکھا جائے"

اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں :-

(۱) ــ نص کی عدم موجودگی میں امام صاحب قیاس یا استحسان کو استعمال میں لاتے تھے اور ان دونوں میں جسے اصلح اور مقاصد شریعت سے زیادہ موافق اور متصل پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے ۔

(۲) ــ پھر جب کسی مرحلہ پر قیاس یا استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل پر نظر

ذاتی اور تعامل سے وہ عرف[1] مراد ہے جس کے مطابق وہ باہم لین دین کرتے ہیں پس امام صاحب سب سے آخری مرحلہ پر عرف سے اخذ کرتے تھے یعنی جب کوئی حکم کتاب وسنت، اجماع، قیاس اور استحسان سے کسی طرح بھی ثابت نہ ہوتا تب عرف کی طرف رجوع کرتے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب عرف کو اصول استنباط میں خیال کر کے اس سے اخذ کرتے تھے اور جب استنباط کی تمام راہیں مسدود ہوجاتیں تب اس کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام صاحب سے یہ مروی ہے کہ وہ عرف کو استنباط کے لئے اصل فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے اسی طرح یہ بات حنفی مذہب کے بہت سے مجتہدین اور مخرجین سے بھی ثابت ہے چنانچہ البیری شرح "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں۔

"جو چیز عرف سے ثابت ہوگی وہ دلیل شرعی سے ثابت تصور کی جائے گی"

اور علامہ سرخسی المبسوط میں لکھتے ہیں:-

"عرف سے ثابت شدہ حکم ویسا ہی ہے جیسے نص سے ثابت شدہ حکم"

جس کا غالباً مفہوم یہ ہے کہ عرف سے کسی امر کا ثابت ہونا از روئے دلیل ثابت ہونے کے برابر ہے یعنی عرف بھی دلیل شرعی کی حیثیت رکھتا ہے اور نص نہ ہونے کی صورت میں نص کی طرح اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

عرف کو دلیل شرعی اعتبار کرنے کی بنیاد دراصل عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس

---

[1] المستصفیٰ میں امام غزالی فرماتے ہیں:-

"ہر وہ امر جس پر عقلاً لوگ استقرار حاصل کرلیں اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں اسے عرف وعادۃ کہا جاتا ہے۔

"شرح التحریر" میں ہے "کسی عقلی رابطہ کے بغیر جو امر بار بار ہوتا رہے اسے عادت کہا جاتا ہے"۔

اور ابن العابدین اپنے رسالہ "العرف" میں رقمطراز ہیں: "عادت کا لفظ معاودۃ سے ماخوذ ہے اور جو امر تکرار و اعادہ سے لوگوں کے دلوں میں رسوخ حاصل کرے اور بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے لوگ اسے قبول کرلیں۔ حتیٰ کہ وہ حقیقت عرفیہ کی حیثیت اختیار کرلے پس بلحاظ مصداق کے عرف وعادت کے ایک ہی معنی ہیں گو مفہوم کے لحاظ سے دونوں میں اختلاف پایا جاتا ہے"۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فقہائے شریعت کے نزدیک عرف اور عادت ہم معنی ہیں یا کم از کم مماد کے لحاظ سے متحد ہیں گو مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں،

موقوف روایت یہ ہے :-

"جس معاملہ کو مسلمان مستحسن خیال کریں وہ عند اللہ بھی مستحسن ہے[1]"

چنانچہ اس اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کام کو مسلمان اپنے عرف میں مستحسن خیال کرتے ہوں وہ شرعاً بھی مستحسن ہی متصور ہوگا۔ کیونکہ عرف کی مخالفت تنگی اور زحمت سے خالی نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲ - ۸۸)

بیشک جب علماء یہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف بھی اصول استنباط میں سے ہے تو وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ عرف کو اس وقت دلیل بنایا جائے گا جب کتاب و سنت سے کوئی دلیل میسر نہ ہو۔ مگر جب عرف کتاب و سنت کے خلاف جاری ہو مثلاً لوگ شراب نوشی اور سود خوری وغیرہ محرکات پر عرف قائم کرلیں تو وہ مردود ہوگا۔ کیونکہ اس اعتبار سے شرائع کا ابطال اور ترک نصوص لازم آتا ہے کیونکہ شرائع مفاسد کا قلع قمع کرنے کے لئے آئے ہیں نہ کہ فساد پھیلانے کے لئے اور اگر کوئی خرابی زیادہ رواج پذیر اور عام ہو جائے گی تو شریعت اسے برقرار رکھنے کی بجائے اس کی مخالفت کریگی اور اسے مٹانے کی دعوت دیگی ،

بلاشبہ عرف عام کسی جہت سے اثر یا قیاس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ علامہ زین العابدین لکھتے ہیں :-

"اگر کوئی دلیل عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو یا وہ دلیل قیاس ہو تو عرف کو معتبر سمجھا جائے گا کیونکہ عرف عام دلیل کا مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے جیسا مسئلہ استصناع اور دخول حمام اور مشکیزہ کو منہ لگا کر پانی پینے کے مسائل ہیں"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب "عرف عام" من کل الوجوہ

عرف کو خلاف نص نہ ہونا چاہیے : نص کے خلاف نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا بلکہ علماء یہاں تک تصریح کرتے ہیں کہ لوگوں کا تعامل نص عام کا مخصص بن سکتا ہے

---

[1] یہ اثر مرفوعاً بھی مروی ہے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ کتب حدیث سے اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے اور مسند امام احمد میں موقوف ہی مذکور ہے۔

مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت نے جو چیز کسی کے پاس موجود نہ ہو اس کے بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ مگر پرانے زمانہ سے یہ رواج چلا آتا ہے کہ لوگ "وہ کسی چیز کے بنوانے" پر عقد معاہدہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لہٰذا اسے نص سے مختص سمجھا جائے گا۔ اور باقی چیزوں میں اس قسم کے عقد کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔

اور حدیث میں جو وارد ہے کہ آنحضرت نے "بیع اور شرط سے منع فرمایا" تو وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

امام صاحب اور صاحبین بالاتفاق یہ کہتے ہیں کہ جو شرط بائع یا مشتری کے لئے جاذب منفعت کا موجب ہو اس سے عقد فاسد ہو جائے گا ہاں اگر وہ شرط مقتضائے عقد کے ذیل میں آتی ہو جیسے بیع میں پیشگی رقم کی شرط کرنا یا اس سے عقد کی توکید ہوتی ہو۔ جیسے عورت کے حق مہر کے لئے کسی ضامن کی شرط لگانا یا کسی نص سے اس شرط کا جواز ثابت ہوتا ہو جیسے ادھار ادائیگی کی شرط لگانا یا کسی شرط کے ساتھ عرف جاری ہو تو ان سب حالتوں میں وہ شرط صحیح سمجھی جائیگی اور اس کے سبب سے عقد بیع باطل نہیں ہوگا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین عرف کو نص کا مخصص سمجھتے ہیں۔ جس طرح کہ اثر سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

مگر امام زفر عرف میں جاری شرط کو جائز قرار نہیں دیتے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام زفر عرف کو عموم نص کا مخصص نہیں مانتے جیسے ائمہ ثلاثہ (امام صاحب اور صاحبین) اسے معتبر سمجھتے ہیں۔

جس عرف کو امام صاحب اور صاحبین حجت مانتے ہیں اور متاخرین اصحاب تخریج نے جو یہ کہا ہے کہ تعارف اور تعامل حجت ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوگا اور آثار کے لئے مخصص ہوگا تو اس سے عرف عام ہی مراد ہے۔

مگر اس عموم کا مفہوم کیا ہے؟ فقہاء عقد استصناع (   ) کے بارے میں کہتے ہیں۔

"قیاس کی رو سے تو یہ عقد ناجائز ہے مگر صحابہ، تابعین اور ہر دور کے تعامل کے سبب ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں کیونکہ تعامل حجت ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس متروک قرار پاتا ہے۔"

تو کیا عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جسے صحابہ، تابعین اور متاخرین

عُرف سے مراد کیا ہے؟ علماء نے منکر نہ سمجھا ہو؟ نہیں بلکہ یہ تو اجماع کی صورت ہے اور عرف کا مفہوم اس سے بھی زیادہ عام ہے لہٰذا عرف عام اس عرف کو کہا جائے گا جو تمام اسلامی ممالک میں مروج ہو اس کے مقابلہ میں ہر شہر یا ہر گروہ ــــ جیسے تاجر، کسان وغیرہ کے عرف کو عرف خاص کہا جائے گا، جو کسی نص کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ عام اس سے کہ وہ نص عام ہو یا خاص

ہاں جس قیاس کی بنیاد علت غیر قطعیہ پر ہو اور وہ نص یا مشابہ نص سے مستنبط نہ ہو اس کے مقابلہ میں اسے پیش کیا جا سکتا ہے۔

اور ایک شہر کا عرف اسی شہر پر منطبق ہوگا۔ دوسروں کے لئے حجت نہیں بن سکتا۔

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ حنفی علمائے تخریج اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نص کے عموم کی صورت میں عرف عام سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو متروک قرار دیا جا سکتا ہے۔ مگر جب وہ ہر لحاظ سے نص کے خلاف ہو تو قابل التفات نہیں ہوگا عرف خاص سے قیاس ظنی متروک ہو سکتا ہے اور وہ جس شہر یا طائفہ کا عرف ہوگا۔ صرف وہیں منطبق ہو سکے گا دوسروں کے لئے حجت نہیں بن سکتا،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب تخریج تو عرف عام سے ترک قیاس اور تخصیص نص کے قائل ہیں مگر یہ مسلک، امام صاحب سے جو منقول ہے کہ وہ عرف سے اخذ نہیں کرتے تھے بجز اس کے کہ قیاس اور استحسان کا اجرا نہ ہو سکتا ہو ــــ بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ امام صاحب تو اسے اس وقت حجت سمجھتے تھے جب کوئی دوسری دلیل یا حجت موجود نہ ہو۔

مگر ہمارے خیال میں سہل بن مزاحم کی نقل اور اصحاب تخریج کے قول کے مابین تطبیق مشکل نہیں کیونکہ امام صاحب کے قول کا مطلب یہ ہے کہ تعامل کے پیش نظر قیاس و استحسان مستحسن نہ ہو تو تعامل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ عرف کے خلاف ہونے کی وجہ سے علل کا اجراء نہ تو مستقیم رہتا ہے اور نہ ہی تطبیق کی صلاحیت باقی رہتی ہے۔ لہٰذا وہاں قیاس یا استحسان کام نہیں دے سکتا اور جو نص عرف سے خاص کر لی جائے وہ اپنی دلالت اور روایت کے لحاظ سے ظنی کہلائے گی۔

بلاشبہ امام صاحب نے نص نہ ہونے کی صورت میں عرف عام کو معتبر سمجھا ہے بلکہ وہ بعض آثار ظنیہ عامہ کے لئے مخصص بھی بن سکتا ہے اگر وہ اثر بعض وجوہ کے اعتبار سے عرف عام کے خلاف ہو جس پر تمام ممالک اسلامیہ متفق ہوں لہٰذا امام صاحب کے مسلک میں استحکام اور قوت نظر آتی ہے اور پھر اصحاب تخریج سب کے سب اس کی تخریج پر متفق ہیں جس سے اس مذہب میں اطوار زمانہ کے لئے وسعت اور تجربہ کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔

اسی بنا پر مجتہدین نے جامد فقہا کے استنباط پر توقف نہیں کیا بلکہ نص کی عدم موجودگی میں اسے عرف کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔

امام صاحب کے نزدیک جہاں کوئی حکم روایت صحیحہ کے مطابق اور عرف کے خلاف ہو اور اسکا اعتماد کتاب وسنت کی کسی نص صریح پر نہ ہو تو حنفی مذہب کے مفتی کیلئے یہ درست ہے کہ مذہب میں منصوص علیہ کی مخالفت کرے اور وہ یہ فتویٰ دے کر اس عظیم القدر مذہب کے دائرہ حدود سے خارج نہیں سمجھا جائے گا۔ چنانچہ ابن عابدین رقمطراز ہیں۔

> "کبھی کبھی وہ ظاہر روایت، کتاب وسنت کی صریح نص یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے اور نص کے خلاف عرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ عرف کبھی باطل امر پر بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ ابن الہمام نے لکھا ہے[1]
> پھر اس سے کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں:-

تخفیف وسہولت ودفع مضرت: معلوم ہونا چاہیے کہ "مسائل فقہیہ" یا تو نص صریح سے ثابت ہونگے یہ کتاب کی فصل اول میں بیان کئے جائیں گے یا ان کے اثبات میں قدرے اجتہاد اور رائے کو دخل ہوگا بہت سے مسائل ایسے ہیں جو عرف عام پر مبنی ہیں بایں طورکہ اگر وہ اس زمانہ میں پیش آتے تو انکے خلاف فتویٰ دیا جاتا۔

اسی بنا پر اجتہاد کے شروط میں فقہاء نے کہا ہے کہ مجتہد کے لئے لوگوں کے عادات سے واقفیت ضروری ہے کیونکہ بہت سے احکام عرف کے تبدیل ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ہر دور کی ضروریات بدلتی رہتی ہیں اور اہل زمانہ کی حالت خراب ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر اسی حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور زحمت پیش آتی ہے اور وہ قواعد شریعت

---

[1] رسائل ابن عابدین ص ۱۱۵ ج ۲

کے خلاف ہو جاتے ہیں جن کی بنا سراسر تخفیف و سہولت اور دفع مضرت و فساد پر ہے تاکہ نظام عالم قائم رہے۔

اسی بنا پر مشائخ مذہب نے متعدد مواقع پر مجتہد کے ان نصوص کی مخالفت کی ہے جن کی بنیاد اس دور کے حالات پر تھی اور اگر وہ مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو ضرور اپنے قواعد مذہب کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں[1]

متاخرین کا آئمہ مذہب سے اختلاف اور اسکے وجوہ: چنانچہ بہت سے ایسے مسائل بھی ہمارے سامنے آتے ہیں جن میں متاخرین نے امام صاحب اور ان کے اصحاب سے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف ان فروع میں اس مخالفت کا متقاضی تھا، گو وہ ان کے اصول و قواعد کے مقلد تھے، ابن عابدین نے ان مسائل کا معتدبہ حصہ ذکر کیا ہے جن میں سے چند کا ہم یہاں تذکرہ کرتے ہیں،

(الف) ـــــ جو شخص جھوٹی چغلخوری کرے اور اس سے کسی کے مال یا جسم کو نقصان پہنچے تو چغلخور پر اس کی ضمانت (تاوان) ڈالی جائے گی۔

حالانکہ یہ مذہب کے قاعدہ کلیہ کے خلاف ہے کیونکہ ضمانت ہمیشہ بلا واسطہ نقصان پہنچانے والے پر پڑتی ہے جو کسی نقصان کا سبب بنے اس پر ضمانت عائد نہیں ہوتی مگر کثرت فساد کی وجہ سے متاخرین اس پر ضمانت کا فتویٰ دیتے ہیں بلکہ عہد رفتن میں بعض نے اس کے قتل کا فتویٰ بھی دیا ہے

(ب) ـــــ اجیر مشترک پر ضمانت (تاوان) ڈالنا۔

(ج) ـــــ خاوند اگرچہ مہر معجل ادا کر دے مگر پھر بھی فقہاء کا فتویٰ یہ ہے کہ اسے اپنی زوجہ کی معیت میں (اگر عورت چاہے) سفر سے فساد زمان کے باعث روکا جا سکتا ہے، اگر دخول کے بعد عورت انکار کرے کہ میں نے مشروط مہر معجل وصول نہیں کیا اور مہر کے قبضہ سے انکار کر رہی ہو۔ حالانکہ مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر ثبوت نہ ہو تو منکر کی حلفیہ شہادت پر فیصلہ کیا جائے گا۔

(د) ـــــ منجملہ ان مسائل کے اجارۃ وقف کی تقیید کا مسئلہ ہے کہ مثلاً مکانات اور دکانیں ایک سال کے لئے کرایہ پر دی جائیں اور زرعی زمینیں اور باغات زیادہ سے زیادہ تین سال کے ٹھیکہ پر دیئے جا سکتے ہیں۔

---

[1] حوالہ مذکور صـ ۱۱۶

ائمہ مذہب سے متاخرین کا اختلاف: یہ اور اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں متاخرین نے ائمہ مذہب سے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف نے انہیں اس مخالفت پر مجبور کیا تھا لیکن زیر بحث مسائل اس قسم کے ہیں جو متقدمین کے اجتہاد کے وقت بھی عرف سے متاثر تھے اور اگر وہ آج ہوتے تو وہ بھی متاخرین کے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دیتے۔

امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف: ابن عابدین نے ایک فرع ایسی بھی ذکر کی ہے جس میں انہوں نے امام صاحب کے قول کی مخالفت کی ہے۔ اور صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے گو امام صاحب کا مسلک راجح ہے مگر صاحبین کا قول اس وقت کے حالات کے لحاظ سے زیادہ بہتر اور مبنی بر انصاف معلوم ہوتا تھا وہ مسئلہ مستاجری زرعی زمین پر عشر واجب کا ہے۔

امام صاحب عشر مالک کے ذمہ ڈالتے ہیں کیونکہ زکوٰۃ ملکیت کا ٹیکس ہے۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ عشر مستاجر پر ہوگا کیونکہ زکوٰۃ پیداوار پر ہے اور پیداوار کا مالک مستاجر ہے۔ لہٰذا وہی عشر دے گا۔

ابن عابدین کی عبارت: لیکن ابن عابدین نے یہ محسوس کیا کہ امام صاحب کی رائے کو گو متقدمین ترجیح دیتے ہیں۔ مگر اس سے اوقاف کی زمینوں پر ظلم ہوگا کیونکہ ان کے دور میں زیادہ تر مستاجری زمین وقف کی تھی چنانچہ ہم اس سلسلہ میں انہی کے الفاظ نقل کرتے ہیں:۔

> مستاجری زمین پر عشر کا مسئلہ ہمارے زمانہ میں بار بار سامنے آیا۔ اس بارے میں، میں نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا کیونکہ وہی قول صحیح ہے اور ہمارے دور میں اگر امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیا جائے تو اوقاف کی زمینوں سے بیت المال کو بہت بڑا نقصان پہنچتا ہے جسکا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان دنوں سلطان المعظم اعزہ اللہ تعالیٰ کے وکلاء (اہلکار) عشر اور خراج مستاجرین سے وصول کرتے ہیں اسی طرح سیاسی حکام کی بھی یہی عادت ہے کہ وہ زمینوں کے تاوان مستاجرین سے وصول کرتے ہیں اور زیادہ تر گاؤں اور زرعی زمین اوقاف کی ہیں اور مستاجر ان کا زیادہ روپیہ نہیں دیتے۔ بعض اوقات ایک بڑا گاؤں ہوتا ہے جس کا ٹھیکہ ہزار درہم سے زائد ہونا چاہئے تھا مگر مستاجر اسے صرف بیس درہم پر لے لیتا ہے کیونکہ سیاسی حکام

اس سے بھاری بھاری ٹیکس اور لگان وصول کرتے ہیں پس جب اس گاؤں کا متولی اسے بیس درہم کرایہ پر دیگا تو کون عقلمند یہ فتویٰ دیگا کہ اس پورے گاؤں کی پیداوار کا عشر متولی سے وصول کیا جائے جب ایک معمولی عالم یہ فتویٰ نہیں دے سکتا تو امام الائمہ مصباح الامت حضرت امام ابوحنیفہؒ جیسی ہستی اس قسم کا فتویٰ کیسے دی سکتی ہے؟ لہٰذا اس گاؤں کے اجارۃ پر غور کرنا پڑیگا اگر متولی نے معقول اجرت وصول کی ہے تو فتویٰ امام صاحب کے قول کے مطابق دیا جائے گا، اور اگر اس نے معمولی اُجرت پر دیا ہے تو فتویٰ صاحبین کے قول پر ہوگا اس مسئلہ میں یہی قرین انصاف بات ہے جس کی کوئی مخالفت نہیں کرسکتا باقی رہا مستاجر پر عشر یا خراج کی شرط لگانے سے امام صاحب کے قول کے مطابق اجازۃ کا بطلان، تو یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس شرط سے اجارہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہے واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم[۱]

ابن عابدین کی یہ عبارت کچھ طویل تو ضرور ہے مگر اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ متقدمین کے نتائج فکر کی مخالفت کے لئے متاخرین کس طرح عرف وعادت سے دلائل حاصل کرتے تھے گو وہ اس اصل یعنی عرف کے پابند تھے مگر پھر بھی عرف وعادت کے بقیاس سے کس طرح متقدمین کے اقوال میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دے لیتے تھے۔

چنانچہ ابن عابدین کے دور میں انہوں نے صاحبین کے قول کو امام صاحب کی رائے پر ترجیح دی کیونکہ عرف وعادت کے اعتبار سے ان کا قول مبنی بر انصاف معلوم ہوتا تھا کیونکہ یہ روح سیاست اور اس زمانہ کی اقتصادیات سے ہم آہنگ تھا۔

جب غیر منصوص اور اجتہادی مسائل میں عرف کو اتنا زیادہ دخل ہے تو ایک مفتی پر جو حاکم ہو۔ لازم ہے کہ کتاب وسُنت کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ لوگوں کے احوال وشئون حیات سے پوری طرح باخبر رہے اور کتاب وسُنت کی روشنی میں جو مسائل مستنبط کئے گئے ہیں وہ اس کے پیش نظر ہوں تاکہ کوئی ایسا فتویٰ نہ دے بیٹھے جسے عرف وعادت تو جائز قرار دے مگر نص کی رو سے حرام ہو۔

---

[۱] رسائل ابن عابدین صـ۱۴۳ ج ۲

حاکم اور مفتی کے شروط: اب آخر میں ہم اس بحث کو ابن عابدین کے ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں کہ ایک حاکم مفتی کے شروط کیا ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

"حاکم وقت پر لازم ہے کہ پیش آمدہ حوادث کے احکام کلیہ سے واقف ہو اور واقعات اور لوگوں کے احوال کا خوب واقف اور شناسا ہو تاکہ سچ اور جھوٹ اور حق و باطل میں تمیز کر سکے اور دونوں میں تطبیق دے سکے واقعات کو سامنے رکھ کر صحیح حکم لگا سکے اور خلاف واقعہ فیصلہ نہ دے۔

وہ مفتی جو عرف کے مطابق فتویٰ دیتا ہے اس کے لئے بھی زمانہ شناس اور لوگوں کے مزاج سے باخبر ہونا ضروری ہے عرف خاص اور عام کو سمجھتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ فلاں عرف نص کے خلاف ہے اور فلاں خلاف نہیں ہے پھر اس نے کسی ماہر استاذ سے تخصص حاصل کیا ہو۔ کیونکہ محض مسائل یا دلائل کا حفظ کر لینا ہی کافی نہیں ہے۔"

خاتمۂ بحث: یہ ہے عرف کی حقیقت اور یہ ہے امام صاحب، ان کے اصحاب اور اصحاب تخریج کے نزدیک فقہ اسلامی میں عرف کا صحیح مقام، کہ وہ کتاب و سنت سے نص نہ ملنے کی صورت میں عرف سے اخذ کرتے تھے اور تعارض کے وقت عرف عام سے نصوص عامہ کی تخصیص کر لیا کرتے تھے اور جہاں تک ہو سکتا قیاس ظنی اور عرف میں موافقت پیدا کرتے اگر کسی صورت موافقت پیدا نہ ہو سکتی تو عرف سے اخذ کرتے اور عرف خاص سے صرف اس وقت حکم لگاتے تھے جب اس کے سوا اور کوئی دلیل دستیاب نہ ہوتی۔

بعض فقہی فروعات کی دراست

امام ابوحنیفہ سوداگر کی فقہی دقیقہ سنجیاں اور بلوغ فکر و نظر

امام صاحب تاجر کی حیثیت سے

حضرت امام صاحب ایک ہوشیار اور تجربہ کار تاجر تھے انہوں نے تجارت، فقہ اور عبادت الہٰی کے لئے اپنے اوقات کو تقسیم کر رکھا تھا، وہ رات کو ایک تہجد گذار عابد تھے، اور دن کو منڈی میں کاروبار کرنے والے تاجر، نماز فجر سے فراغت کے بعد درس و تدریس اور مذاکرات علمیہ میں مشغول ہو جاتے۔ فقہی تفریعات قائم کرتے، اصول وضع کرتے، وہ مالیاتی فقہ میں اپنے تجارتی نقطۂ نظر سے متاثر تھے چنانچہ ان اسلامی عقود میں جن کا تعلق کاروبار سے تھا ایک ماہر اور حالاتِ عامہ سے باخبر تاجر کی حیثیت سے غور و فکر کرتے، اور کتاب و سنت کے نصوص شرعیہ اور لوگوں کے تعامل میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ امام صاحب کی زندگی کا یہ پہلو دو امور سے نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

(۱) ـــــ امام صاحب استحسان کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے اور اس اصل سے استنباط میں منفرد سمجھے جاتے تھے تلامذہ میں سے کوئی بھی اس بارے میں اپنے استاد سے مذاکرہ کی جرأت نہیں کر سکتا تھا چنانچہ امام محمد بن الحسن الشیبانی سے مروی ہے :۔

"امام صاحب مقاییس میں اپنے اصحاب سے مذاکرہ کرتے تو وہ ان سے معارضہ کرتے اور ردو قدح جاری رہتی مگر جب وہ یہ کہتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو کوئی بھی ان کی گہرائی فکر کا مقابلہ نہ کر سکتا ہم سب استحسانی

مسائل میں ان کے سامنے سپر انداز ہو جاتے اور جو کچھ وہ فرماتے بلا چون وچرا قبول کر لیتے تھے[1]

امام صاحب کا استحسان سے اخذ و استنباط کرنا اور اس کی تخریج میں احکام سے کام لینا محض اس لئے تھا کہ وہ لوگوں کی مصالح ان کے طرق تعامل کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے، شریعت اسلامیہ سے پورے وقوف کی بنا پر علل خفیہ اور اوصاف مناسبہ کے استخراج پر قدرت کاملہ رکھتے تھے۔ پھر ان علل خفیہ پر احکام کی بنا کرتے اور ان کے مقابلہ میں قیاس ظاہری کو رد کر دیتے تھے

عرف اور اصول استنباط: غالباً حضرت امام صاحب کے کاروباری ذہن اور اصل استحسان کی کثرت سے مزاولت ہی اس کا باعث بنی۔ کہ انہوں نے نصوص کتاب و سنت کی عدم موجود گی میں عرف کو اپنے اصول استنباط میں داخل کر لیا۔

چنانچہ سہل بن مزاحم لکھتے ہیں :۔

"امام صاحب اپنے اجتہاد میں ثقہ سے اخذ کے قائل تھے، وہ قباحت سے دور بھاگتے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح و استقامت پر غور کرتے جب قیاس میں قباحت نظر آتی تو اسے چھوڑ کر استحسان سے جہاں تک ہو سکتا استنباط کرتے اور استحسان سے بھی مشکل حل ہوتی نظر نہ آتی تو تعامل مسلمین کے مطابق فتویٰ دیتے اور اگر کوئی متفق علیہ حدیث معروف مل جاتی تو حسب امکان قیاس سے کام لیتے ورنہ استحسان سے رجوع کرتے۔ پھر قیاس و استحسان میں سے جو بھی اوثق معلوم ہوتا اس کی طرف راجع ہو جاتے۔"[2]

اس تصریح سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب تعامل کو نص کے بعد دوسرا درجہ دیتے تھے اور جب قیاس کی علت واضح نہ ہوتی تو تعامل کو اس پر مقدم کرتے تھے اور قیاس سے تعارض کی صورت میں استحسان کو اس پر مقدم رکھتے،

---

[1] مناقب ابی حنیفہ للموفق مکی ص ۱۶۹ ج ۱

[2] مناقب ابی حنیفہ للموفق مکی ج ۱، ص ۸۲

امام صاحب سے منقول فقہی احکام: امام صاحب سے جو فقہی احکام منقول ہیں ان میں احکام بیوع کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اور منڈی میں خرید و فروخت کے جو جو طریقے اس وقت رائج تھے ان کی خوب وضاحت پائی جاتی ہے جس سے عصر اجتہاد کی تجارتی عرف کے احکام کا اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مرابحہ، تولیہ، وضیعہ، اشراک بیع سلم وغیرہ بیوع کی وہ اقسام ہیں جو اس دور میں رائج تھیں[۵] ہم ان میں سے بعض بیوع کے کچھ احکام بیان کرتے ہیں:-

چنانچہ امام صاحب سے عقود بیع کے بارے میں بہت سی تفصیلات مروی ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں اور شاید حنفی فقہ وہ پہلی فقہ ہے جس نے بیوع کے مسائل سے اتنی تفصیلی بحث کی ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ صرف فقیہ نہیں تھے۔ کہ اصول وضع کرنے اور ان پر تفریعات قائم کرنے میں مشغول رہتے بلکہ ساتھ ہی ساتھ وہ ایک کاروباری شخص بھی تھے جسے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح کے طرق سے کماحقہ واقفیت تھی۔ چنانچہ ان احکام کی تفصیل میں اس تجارت کی جھلک صاف نظر آتی ہے جو امام صاحب کا پیشہ تھا۔

مرابحت، تولیہ، اشتراک اور سلم میں جب امام صاحب کپڑے کی مثالیں بیان کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ماہر بزاز گفتگو کر رہا ہے جو کپڑوں کے اقسام، ان کے خصائص اور اپنے اہل عصر کے تعامل کو خوب سمجھتا اور جانتا ہے اور ان کے باہم تبادلہ میں ان اوصاف و ممیزات کی طرف اشارہ کر رہا ہے،

تفریع احکام کے اصول اربعہ: چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب ان عقود کے احکام کی تفریعات میں چار اصولوں کی پابندی

۵ـ اصل خرید پر معین نفع کے ساتھ فروخت کرنے کو مرابحت کہا جاتا ہے۔
اور بغیر نفع کے اصل قیمت پر فروخت کرنے کا نام تولیت ہے۔
اور کسی چیز میں بغیر کسی قسم کا نفع لیے دوسرے کو شریک کر لینے کا نام اشراک ہے۔
اور قیمت خرید سے کم قیمت پر فروخت کرنے کو وضیعۃ کہا جاتا ہے۔
اور قیمت پوری لے کر بایں طور کہ مبیع موصوف، معلوم، مؤجل ہو بیع سلم ہے، اصطلاح میں اس فروخت شدہ چیز کو "مسلم فیہ" اور اسکی قیمت کو "راس المال" کہتے ہیں

کرتے ہیں۔

:- (۱) ـــــ جو چیز مبادلہ میں لی جائے اس سے پورے طور پر آگاہ ہونا کہ بعد میں نزاع پیدا نہ ہو۔

اس اصل کی بنا پر ضروری ہے کہ مرابحت، تولیۃ اور اشراک میں اصلی قوت معلوم ہو اور مرابحت میں نفع بھی معین ہو اور بیع مسلم کی صورت میں راس المال (سرمایہ) اور مسلم فیہ (مبیع) کا جانبین کو پورا علم ہو کیونکہ ان امور سے عدم واقفیت کی صورت میں نزاع کا اندیشہ ہوتا ہے اور شریعت میں عقود کی بنیاد مبادلات سے کما حقہ آگاہ ہونے پر ہے تاکہ مخاصمت نہ پیدا ہو جو آئندہ معاملات پر اثر انداز ہو اور لوگوں کے مابین فصل نزاع میں مشکلات پیش آئیں اس لئے مخاصمت اور نزاع کا دروازہ بند کرنے کے لئے شریعت نے معاملہ سے پوری طرح آگاہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

:- (۲) ـــــ سود اور اس کے مشابہات سے پرہیز۔

یہ اصل ہر قسم کے بیوع کو شامل ہے کیونکہ فقہ اسلامی میں سودی کاروبار ہر لحاظ سے برا سمجھا گیا ہے اور قرآن و حدیث نے سختی کے ساتھ اس سے روکا ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا:۔

"ایک درہم سود لینا تینتیس دفعہ زنا سے برا ہے، جو گوشت حرام غذا سے پیدا ہوگا، آگ ہی اس کے لئے زیادہ سزاوار ہے [۱]"

چنانچہ امام صاحب نے بھی نہایت سختی کے ساتھ سود سے روکا ہے۔ بلکہ امام صاحب تو مسلمان اور حربی کے مابین دار الحرب میں بھی سودی کاروبار کی اجازت نہیں دیتے [۲] جب سود کی حرمت اس قدر سخت ہے تو جس عقد میں بھی سود یا اس کا شبہ پایا جائے گا وہ شرعاً حلال نہیں ہوگا اور تمام مسلمان لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے اس عقد کو فاسد قرار دیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ عقود مالیہ کی بنیاد مساوات پر ہے اور سود ایک باطل زیادتی ہے جس کی شریعت اجازت نہیں دے سکتی اور نہ عدالت کی نظر میں ان عقود کو احترام کی نظر سے دیکھا جائے گا جو ربا پر مشتمل ہونگے۔

---

[۱] المبسوط ص۱۱۰ ج ۱۲

[۲] المبسوط ص۱۲۳ ج ۱۲

(۳) کتاب وسُنت سے نص کی عدم موجودگی میں عقود کے متعلق عرف سے فیصلہ کیا جائیگا۔
عرف سے فیصلہ کب کیا جائے گا:

جو عرف کی رو سے صحیح ہونگے انہیں برقرار رکھا جائے گا اور جو فاسد ہونگے انہیں باطل قرار دیا جائے گا۔ مثلاً مرابحت میں اصل قیمت میں صرف وہ اخراجات شامل ہو سکتے ہیں جن کا اضافہ عرف کے لحاظ سے صحیح ہو جیسے کپڑے کی مرابحت میں رنگائی اور سلائی کی اجرت کہ عرف کی رو سے ان کا اضافہ جائز ہے چنانچہ کاسانی لکھتے ہیں:-

"بیع مرابحت اور تولیہ میں قصار، صباغ، غسال، خیاط، دلال اور کرایہ کی اُجرت اصل قیمت کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ عرف میں یہ چیزیں بھی اصل قیمت میں داخل ہیں، جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"جسے مسلمان بہتر خیال کریں وہ عند اللہ بھی بہتر ہی ہوگا"،

ہاں بیع کے وقت اگر یہ الفاظ نہ کہے کہ یہ چیز میں نے اتنے میں خریدی تھی بلکہ یہ کہے کہ مجھے اتنے میں پڑتی ہے کیونکہ پہلے الفاظ میں کذب بیانی پائی جاتی ہے۔ لیکن راعی، بیطار کی اُجرت اور ذاتی اخراجات کو شامل نہیں کر سکتا اور بیع مرابحت یا تولیت اس قیمت پر صحیح ہے جو عقد اول کے لحاظ سے واجب الادا ہو کیونکہ تجار کے عرف میں وہی قیمت معتبر سمجھی جاتی ہے اور اس باب میں اصل اعتماد عرف پر ہی ہے[1]

(۴) تجارتی معاملات کی بُنیاد امانت پر ہے۔
خیانت اور تہمت سے بچنا ضروری ہے: کیونکہ معاملات میں اصل چیز دیانتداری ہے اور مرابحت، تولیہ وغیرہ کی بنیاد ہی دیانت داری پر ہے۔ کیونکہ مشتری بغیر کسی قسم کی شہادت یا قسم کے بائع کی بات پر اعتماد کرتا ہے لہذا اس کے لئے خیانت اور تہمت سے بچنا ضروری ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

"جہاں تک ممکن ہو ان باتوں سے احتراز کرنا چاہیے"

---

[1] ملخص من البدائع ص ۲۲۳ ج ۵

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ

یعنی مسلمانو تم اللہ اور رسول کے حقوق میں خلل مت ڈالو، اور اپنی چیزوں میں خلل نہ ڈالو،

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

مَنْ غَشَّنَا لَيْسَ مِنَّا۔

یعنی جس نے فریب سے کام لیا وہ ہم میں سے نہیں۔ [1]

یہ چاروں اصول ان تمام فروع پر منطبق ہوتے ہیں جو امام صاحب سے کاروباری عقود کے سلسلے میں منقول ہیں یہ دینی میلان اور احتیاط سے بھی ہم آہنگ ہیں اور اصول عامہ سے بھی مطابقت رکھتے ہیں،

اب ہم ان عقود کی اجمالی دراست کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔اس دراست میں ان عقود کے احکام بیان کرنے پر اکتفا نہیں کریں گے بلکہ کچھ مسامحت کے ساتھ ان کی صحیح شکلیں پیش کریں گے۔جو اسلامی منڈیوں میں پائی جاتی ہیں اور تجار کے مابین جو معاملات ہوتے ہیں ان کے احکام کتاب وسنت سے استنباط کر کے پیش کریں گے تاکہ فقہائے اہل الرائے کے سرگروہ اور تاجر باورع امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نواحی عقلیہ وفکریہ واضح ہو جائیں جو خاص طور پر بزازی کے کاروبار میں لوگوں کے طور طریقوں سے بہمہ وجوہ آشنا تھے،

بیع سلم : کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں :-

"بیع سلم کی چار قسمیں ہیں" :-

(۱) بیع مطلق - کسی چیز کو ثمن کے بدلے بیچنا۔

(۲) بیع سلم - بیع مطلق کی برعکس صورت کو کہتے ہیں۔

(۳) بیع صرف - ثمن کی بیع ثمن کے ساتھ

(۴) بیع مقایضہ عین کو عین کے بدلے فروخت کرنا [2]

اس اعتبار سے بیع سلم کا مطلب ہے دین کو عین یا ادھار کو نقد کے عوض فروخت کرنا، چنانچہ کاسانی اسی معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

---

[1] البدائع ص۲۲۵ ج ۲

[2] فتح القدیر ص۳۲۳ ج ۵

"یاد رکھنا چاہیے کہ عاجل (نقد) کو آجل (ادھار) کے عوض لینا بیع سلم ہے"۔[1]

عہد جاہلیت میں بیع سلم کا رواج : بیع سلم جاہلیت میں بھی معروف تھی۔ لوگوں کے کاروبار میں اس کا پایا جانا ضروری بھی ہے اور مکہ و مدینہ چونکہ عہدِ قدیم سے مشہور تجارتی منڈیاں چلی آتی تھیں۔ لہٰذا ان شہروں میں اس کا معروف ہونا اور بھی ضروری تھا۔ کیونکہ اس کا مفہوم تو یہی ہے کہ ایک شخص کسی سامان کی قیمت پیشگی ادا کر دے اور یہ شرط کرے کہ فلاں وقت، فلاں جگہ پہ اس وصف اور نام کی فلاں چیز پر قبضہ کر لوں گا"۔

اسلام سے پہلے مشرق و مغرب میں بڑی تجارت ہوتی تھی۔ ابھی بحری تجارت کا رواج نہیں ہوا تھا۔ چونکہ بلادِ عرب سلطنت فارس اور روم کے مابین واقع تھے اس لئے ان دونوں سلطنتوں کے مابین عرب کے واسطہ سے تجارت ہوتی تھی۔

اس لئے بلاد عرب میں شاہراہیں بنی ہوئی تھیں جن پر تجارتی قافلے سفر کرتے تھے اور مکہ اور مدینہ بھی تجارتی شاہراہ پر واقع تھے جو یمن اور شام کو باہم ملاتی تھی اور ان دونوں شہروں میں ایسے تاجر موجود تھے جو ان دونوں ملکوں کے مابین تجارتی روابط قائم رکھتے تھے اور رومی سامان یمن کو منتقل کرتے رہتے تھے جو وہاں سے فارس چلا جاتا تھا۔ اسی طرح ایرانی سامان کو شام کی طرف منتقل کر دیتے تھے جو وہاں سے روم کی منڈیوں میں پہنچ جاتا تھا۔ اس لئے دو تجارتی سفر ہوتے تھے۔

موسم گرما میں شام کا اور موسم سرما میں یمن کا، چنانچہ قرآن نے سورۂ لایلاف میں انہی دو سفروں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ اٖلٰفِہِمْ رِحْلَۃَ الشِّتَآءِ وَالصَّیْفِ فَلْیَعْبُدُوْا رَبَّ ھٰذَا الْبَیْتِ الَّذِیْٓ اَطْعَمَھُمْ مِّنْ جُوْعٍ وَّاٰمَنَھُمْ مِّنْ خَوْفٍ۔	یعنی چونکہ قریش سفر گرمی سردی کے خوگر ہوئے ہیں پس اس نعمت کے شکریہ میں چاہیئے کہ رب کعبہ کی عبادت کریں۔ جس نے انہیں بھوک میں کھانے کو دیا، اور خوف سے امن دیا۔

---

[1] المبسوط صفحہ ۱۲۴ ج ۱۔ ابن ہمام نے اس تعریف پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں بیع مطلق داخل ہو جاتی ہے جب کہ اس میں ثمن مؤجل ہو کیونکہ اسے بھی بیع عاجل بآجل کہہ سکتے ہیں لہٰذا اولیٰ یہ کہ اس کی تعریف بیع آجل لعاجل کے ساتھ کی جائے کیونکہ بیع سلم کا تمیز صرف تاجیل مبیع ہے۔

اور عقد سلم صرف ان تجارتی سامانوں ہی میں نہیں ہوتا تھا جو ایک شہر سے دوسرے شہروں کی طرف منتقل ہوتے تھے۔ بلکہ ایک شہر کے لوگ باہم بھی یہ معاملہ کرتے تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے :

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ وہاں کے لوگ پھلوں میں ایک ایک اور دو دو سال کے لئے بیع سلف[۱] کر لیتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا :۔

جو شخص بیع سلم کرے اسے چاہیے کہ اس کا پیمانہ اور وزن مقرر کرے اور مدت کی تعین کرے۔"

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجازت نامہ سے مسلمانوں میں مسلسل بیع سلم کا سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کہتے ہیں کہ :۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں ہم گندم، جو، کھجور اور زبیب میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔

بیع سلم کے فوائد اور قیود و شرائط : پھر اسلامی فتوحات کی وسعت اور بہت سی قوموں اور ملکوں کے اسلامی سلطنت کے زیر نگیں آجانے کے باعث تجارت اور کاروبار میں بہت زیادہ وسعت ہوگئی اور مختلف الانواع کی تجارتیں ہونے لگیں۔ اس بنا پر عقود سلم میں تنوع اور اضافہ ہوگیا۔ کیونکہ تجارت میں یہ عقد ضروری ہے۔ اور اس میں ایسی تجارتی سہولتیں ہیں جن سے بائع اور مشتری دونوں مستفید ہوتے ہیں جیسا ابن ہمام فرماتے ہیں :۔

"مشتری نفع کے لئے مال خریدتا ہے اور یہ بیع سلم کے ذریعہ زیادہ آسانی سے حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بائع کچھ کم قیمت پر فروخت کرے گا۔ تو اس سے مشتری کو نفع حاصل ہوگا اور بائع کو بعض اوقات نقد روپیہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کے عوض وہ آئندہ چل کر مال دے سکتا ہے۔ تو

---

[۱] فتح القدیر صـ۳۲۴ ج ۵

Presented by: https://jafrilibrary.org

اس کی موجودہ ضرورت آئندہ قدرت کی بنا پر اسے یہ عقد کرنے پر مجبور کرتی ہے"

بیع سلم کی ضرورت عامہ اس کے ضبط اصول کی داعی ہوئی، چنانچہ اس سلسلہ میں کچھ قیود وضع کئے گئے، تاکہ عاقدین کے مابین اختلاف نہ پیدا ہوسکے اور معاملات منظم طور پر بروئے کار لائے جاسکیں تجارتی نظام قائم رہے۔ اور ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف، اور ایک اقلیم سے دوسری اقلیم میں مال تجارت کی نقل و حمل میں کوئی دشواری نہ پیش آئے، اور ہر ملک بآسانی دوسرے ممالک کی پیداوار اور مصنوعات سے بہرہ مند ہوسکے۔

فقہ عراقی کا لازوال کارنامہ: بیع سلم کے احکام وضوابط اور قیود و شرائط نیز ابواب مسائل اور فروعات کی ترتیب و تدریس کی طرف جس فقہ نے سب سے پہلے توجہ کی وہ فقہ عراقی ہے،

اس کا سبب یہ تھا کہ عراق میں تجارت اور کاروبار کا دائرہ بے حد وسیع تھا، یہ بین الاقوامی تجارتی منڈی تھی۔

سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور آذربائیجان وغیرہ تمام مشرقی ممالک سے یہاں سامان آتا تھا۔ حاضر مال کے اسی وقت سودے ہوجاتے اور غیر موجودہ مال پر بیع سلم کی صورت میں صفقات طے پاتے، مزید برآں جب عراق اسلامی سلطنت کا پایہ تخت بن گیا تو عراق کو اور بھی تجارتی فروغ حاصل ہوگیا۔

پہلے کوفہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی اس کے بعد (دور عباسی میں) بغداد دارالخلافہ قرار پایا۔ مگر حجاز میں یہ بات نہ تھی۔ کیونکہ دارالخلافہ کے شام پھر عراق میں منتقل ہونے کے باعث حجاز کی تجارتی اور اقتصادی اہمیت کم ہوگئی تھی۔ لہٰذا وہاں اتنا فقہی مواد مہیا نہ تھا جس سے ایک فقیہ کو مدد مل سکتی اور اطراف عالم میں جو تجارتی کاروبار ہورہا تھا، اسے سمجھنے کے لئے وسعت ذہنی پیدا ہوسکتی لہٰذا ضروری تھا کہ اس باب میں فقہ عراقی، حجازی فقہ سے بازی لے جائے۔

امام صاحب کی دقیقہ سنجیاں: امام صاحب کے زمانہ میں کوفہ تجارتی لحاظ سے خوب بارونق شہر تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ قسم قسم کے تجارتی سامان، معاملات اور مختلف قسم کی بیوع کی تفصیلات کا ایک سمندر موجزن ہے۔ امام صاحب ایک تاجر کی حیثیت سے منڈی میں داخل ہوتے۔ لوگوں کے باہمی معاملات پر غور وفکر کرتے جو باتیں

نزاع ومخاصمت کا سبب بن سکتیں، ان کا تجزیہ کرتے۔ احکام شرعیہ پر غور وفکر کے بعد بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ عقود میں شریعت اسلامیہ کے تمام اصول وضوابط کی بنیاد دفع نزاع پر ہے۔ خصوصاً عقود سلم میں اس بات کی احتیاط کی گئی ہے کہ نزاع پیدا نہ ہونے پائے کیونکہ ان عقود میں معاملہ ایجاب وقبول پر ختم نہیں ہوجاتا بلکہ تسلیم مبیع تک مستمر رہتا ہے اور تا تسلیم مبیع اس کی موت، مقام اور صفات کے بارے میں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قائم رہتا ہے۔

چنانچہ امام صاحب نے بازار اور تجار کے حالات کو سامنے رکھ کر ان عقود کا مطالعہ کیا اور فقہی احکام کو ترتیب دیتے وقت اس بات کی کوشش کی کہ نہ صرف نزاع کے دروازوں کو بند کر دیا جائے بلکہ اس کے ذرائع تک کو ہمیشہ کے لئے مسدود کر دیا جائے۔

جملہ امور کا اعلام واعلان ضروری ہے: چنانچہ امام صاحب نے عقود سلم میں ناواقفیت کے باعث نزاع پیدا کرنے والے امور کو رفع کرنے کے لئے مسلم فیہ (مبیع) میں "امور ستہ" کے اعلام کی شرط عائد کی ہے یعنی عقد سلم میں مبیع کی۔ (۱) جنس، (۲) نوع، (۳) قدر، (۴) وصف، (۵) مدت، (۶) اور مبیع کے مقام تسلیم کا اعلام واعلان ضروری ہے۔

امام صاحب ان امور ششگانہ کے اعلام کے علاوہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ وہ مال (مبیع) زمانۂ عقد سے لے کر زمانۂ تسلیم تک بازار میں موجود رہے۔ تاکہ جانبین کے دلوں میں اس کے امکان تسلیم کے بارے میں تشویش نہ ہونے پائے،

در اصل اس سلسلہ میں دو چیزوں کا اعلام واعلان ضروری ہے۔

—: (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق اس شے کا کیل، وزن اور اجل معین ہو،

—: (۲) دوم یہ کہ اس قسم کی ناواقفیت نہ پائی جائے جو باعث نزاع بن سکتی ہو،

پس معاملہ طے کرتے وقت اس کا دفع کرنا اور باب نزاع کا بند کرنا لازمی اور ضروری ہے،

چنانچہ علامہ سرخسی نے المبسوط میں جنس، نوع اور وصف کی تعیین کو ضروری قرار دینے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے وہ فرماتے ہیں،

"اس عقد سے مقصود حصول ربح (نفع) ہوتا ہے اور شے کی مقدار مالیت کے علم کے بغیر ربح کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور مالیت کی معرفت کا دار ومدار

جنس، وصف اور قدر کی معرفت پر ہوتا ہے لہٰذا ان تینوں چیزوں سے باخبر ہونا ضروری ہے تاکہ جانبین دھوکے میں نہ رہیں۔"

رفع نزاع کے لئے ضروری شرائط: لہٰذا مقدار کی تعیین کے لئے ضروری ہے کہ وہ چیز ناپی تلی ہو اور یا ان عددیات میں سے ہو جن کے افراد میں تفاوت بہت کم پایا جاتا ہے کیونکہ رفع نزاع کے لئے قدر و وصف کا تعین ضروری ہے اور یہ تعین مکیلات و موزونات ہی میں ہو سکتا ہے کیونکہ ان اشیا کے قدر و وصف کے بیان کر دینے کے بعد اگر کچھ فرق بھی پایا جائے تو وہ باعث نزاع نہیں بن سکتا اور قدر سے قلیل تفاوت تو بہر حال پایا جاتا ہے اور اس کی نفی گویا عقد سلم کی نفی ہے۔

جنس و نوع اور قدر و وصف: بیع سلم اپنے اصل کے لحاظ سے بیع دیون کے قبیل سے ہے اور دین کی تعریف صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی جنس، نوع اور قدر و وصف کو بیان کر دیا جائے تاکہ اس میں تفاوت نہ ہونے پائے۔

ان امور کی تعیین کے لئے ضروری ہے کہ مبیع مکیل و موزون اشیاء کے قبیل سے ہو یا اس قسم کی عددی اشیاء کے قبیل سے ہو جن کے افراد میں معتد بہ تفاوت نہیں پایا جاتا۔ مثلاً تربوز وغیرہ کے آحاد میں قیمت کے لحاظ سے تفاوت پایا جاتا ہے[1] اور انڈوں کی نوع معلوم ہو تو ان میں اگر تفاوت ہوتا ہے تو نہایت معمولی جسے تاجر لوگ کچھ اہمیت نہیں دیتے اسی طرح آلات اور مشینری کی نوع معلوم ہو تو اس کے آحاد میں بھی تفاوت نہیں رہتا۔

ایک نہایت باریک نکتہ: مگر حضرت امام صاحب نے احاد متقاربہ کی قیود میں جو سختی کی ہے اس کی بنیاد ان کے تجارتی تجربات پر ہے۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن لؤلؤی روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم سے منع فرماتے تھے۔ کیونکہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے یہ جانتے تھے کہ شتر مرغ کے انڈے محض کھانے کے لئے نہیں خرید کئے جاتے بلکہ ان کا چھلکا آرائش کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جس کے طریقے مختلف ہیں۔ اسی بنا پر کمال الدین ابن ہمام فرماتے ہیں:-

> وہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ عرف کی غایت و غرض کو سمجھا جائے اگر اہل بادیہ کی طرح ان کی خرید و فروخت محض کھانے کے لئے ہوتی ہو تو ظاہر روایت کے

[1] عددی اشیاء میں بیع سلم کے مسائل امام ابی یوسف سے مروی ہیں چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں "واصل ہذا الجنس مروی عن ابی ی

مطابق ان میں بیع سلم کی اجازت دی جائے گی[1] اگر کسی مقام پر اس کا چھلکا حاصل کرنے کے لئے خریدا جاتا ہے جیسا کہ دیار مصر میں اس کے چھلکے سے قندیلیں بنائی جاتی ہیں تو منع کی روایت پر عمل واجب ہوگا اور ان میں بیع سلم کی اجازت نہیں دی جائے گی[2]

گوشت میں بیع سلم ناجائز ہے: اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق امام صاحب بیض نعام (شتر مرغ کے انڈوں) کو دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کرکے ان میں بیع سلم کی اجازت دیتے ہیں مگر معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب اس مسئلہ میں عرف کو حاکم مانتے ہیں اور جس مقام پہ لوگ اس کے چھلکے کو مکانوں کی آرائش کے لئے استعمال کرتے ہوں وہاں بیع سلم کی اجازت نہیں دیتے[3]

بیع سلم میں مبیع کا صرف مکیلات و موزونات کے قبیل سے ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ: اس کا ایسی چیزوں سے ہونا ضروری ہے جن کا قدر و وصف بیان کر دینے کے بعد معتدبہ تفاوت باقی نہ رہے۔ اس لئے جس چیز کا وصف ضبط نہ ہوسکے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے[4]۔ لہٰذا گوشت گو موزونات کے قبیل سے ہے۔ مگر اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے قدر و وصف کی تعیین کے بعد بھی نزاع کا اندیشہ باقی رہتا ہے جس کا رفع کرنا مشکل ہے[5]

جو ناواقفیت نزاع کا باعث بنتی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) بعض اوقات گوشت غیر مقصود اور زائد چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے ہڈی وغیرہ جس کی کمی بیشی باعث نزاع بن سکتی ہے۔ بائع اس میں ہڈی کی زائد مقدار ٹھونسنا چاہتا ہے اور مشتری اس کے نکال لینے کا مطالبہ کرتا ہے۔ لہٰذا یہ منازعت تعیین موضع سے رفع نہیں ہوسکتی،

(۲) گوشت دبلے جانور کا بھی ہوتا ہے اور موٹے کا بھی اور لوگ مختلف اغراض کے

---

[1] ظاہر روایت یہ ہے کہ بیض نعام کو بھی امام صاحب نے دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کیا ہے اور ان میں بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

[2] فتح القدیر ص ۲۲۶ ج ۵

[3] البدائع ص ۳۰۸ ج ۲

[4] المبسوط ص ۱۳۷ ج ۱۲ نیز ملاحظہ ہو البدائع ص ۲۱۰ ج ۵

لئے اسے خریدتے ہیں۔ لہٰذا دُبلا یا موٹا ہونے کے لحاظ سے اس میں نزاع ممکن ہے۔

روایات کا اختلاف: اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہڈی سے خالی ہونے کی شرط کرلی جائے تو کیا اس میں امام صاحب کے نزدیک بیع سلم جائز ہوگی؟ یا ابن شجاع کی روایت کے مطابق اس شرط سے بیع سلم کرنا جائز ہوجائے گی؟ مگر ظاہر روایات کی رو سے دونوں حالتوں میں بیع سلم جائز نہیں رہے گی۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ صرف پہلی وجہ کے لحاظ سے نزاع کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس شرط کی رو سے بیع ناجائز ہونی چاہیئے۔ اور ابن شجاع کی روایت منطقی اور وزنی ہے، مگر جہالت کی بنا صرف وجہ اول ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے طریق سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگر معاملہ صرف ہڈی نکال دینے کا ہو تو پہلی قسم کی جہالت رفع ہوسکتی ہے مگر دوسری قسم کی جہالت تو بہر حال باقی رہتی ہے۔

گوشت میں بیع سلم کی ممانعت کے اسباب: (۱) امام صاحب دو وجوہ کی بنا پر گوشت میں بیع سلم کی ممانعت کا فتویٰ دینے پر مجبور ہوتے تھے :- (۱) اول یہ کہ حتی الامکان باہم منازعت کے راستوں کو مسدود کیا جائے کیونکہ منازعت سے نہ صرف کاروبار کو ہی نقصان پہنچتا ہے بلکہ اس سے نظام معاشرہ بھی درہم برہم ہوجاتا ہے۔

لہٰذا ہر اس عقد سے احتراز ضروری ہے جو معاشرے میں پھوٹ کا باعث بنے۔

(۲) دوم یہ کہ امام صاحب نے اپنے کاروباری تجربہ کی بنا پر یہ سمجھ لیا تھا کہ لوگ کن مقاصد کے تحت بیع سلم کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں امام صاحب کی رائے محض نظری اور فکری ہی نہ تھی بلکہ عملی تھی جو لوگوں کے احوال و کوائف کو سامنے رکھ کر قائم کی گئی تھی،

صاحبین کا امام صاحب سے اختلاف: اس مسلک میں امام ابو یوسف اور امام محمد (صاحبین) نے امام صاحب کی مخالفت کی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ جب گوشت بھی وزن اور وصف کے لحاظ سے متعین ہے تو دوسری اشیاء کی طرح اس میں بیع سلم کیوں جائز نہ ہو؟ گوشت کا قرضہ جائز ہے اور اشیائے موزونہ میں ہونے کے باعث اس میں سود کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا ہڈی جو غیر مقصود چیز ہے ــــــ کے ساتھ

اس کا اختلاط بیع سلم کا مانع نہیں بن سکتا جیسا کہ کھجور میں بیع سلم جائز ہے حالانکہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے جو مقصود نہیں ہوتی،

امام صاحب مسائل کو امر واقعہ کی حیثیت سے جانچتے تھے: اس استدلال سے واضح ہوتا ہے کہ صاحبین نظری پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اکثر قیاس و تشبیہ سے کام لیتے ہیں مگر امام صاحب محض قیاسات سے کام نہیں لیتے کیونکہ وہ لوگوں کے اغراض و مقاصد اور ان کے مابین نزاعات کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

امام صاحب یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ دبلے اور موٹے جانور کے گوشت اور ہڈی کی کمی بیشی کے باعث لوگوں میں جھگڑے پیدا ہو رہے ہیں اور جن امور کو بیع سلم میں قاطع نزاع سمجھا جاتا ہے وہ بے فائدہ ہیں تو واقعات سے نظر ہٹا کر محض قیاس کی کرسی پر بیٹھ کر فتوے صادر نہیں کرتے۔ بلکہ ہر مسئلہ کو امر واقع کے لحاظ سے دیکھتے ہیں اس لئے وہ بیع سلم کے بارے میں بھی قاعدہ کلیہ ——— کہ ہر وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہو صحت عقد سے مانع ہوتی ہے ——— کے تحت گوشت میں بھی بیع سلم کی ممانعت کا فتویٰ دیتے ہیں،

امام صاحب کی وسعت فکر و نظر: قیاس کی رو سے دیکھا جائے تو مکیلات، موزونات، عددیات متقاربہ اور مزروعات میں بیع سلم جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ مزروعات تو اموال مثلیہ سے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ان میں حصے بخرے کرنا نقصان دہ ہوتا ہے اور آحاد کی قیمت مجموعہ کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔

مثلاً ایک ایکڑ زمین کی قیمت جو دس ایکڑ کے رقبہ کے لحاظ سے ہوگی وہ سو ایکڑ کے رقبہ میں نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اس بیع کو قیاس کی رو سے جائز نہیں ہونا چاہئے تھا۔ مگر بعض مزروعات جیسے کپڑے قالین وغیرہ میں استحساناً اس کی اجازت دی گئی ہے جن کے اوصاف کی تعیین کر دینے سے نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

از روئے استحسان اس کے جواز کی یہ وجہ ہے کہ لوگوں میں یہ عقد معروف ہو چکا ہے اور امام صاحب تعامل کی بنا پر قیاس کو ترک کر دینے کے قائل ہیں۔ اگر اس میں کتاب و سنت کے خلاف کوئی چیز نہ ہو اور کپڑے کی جب لمبائی۔ چوڑائی وغیرہ اور اوصاف بیان کر دیئے جائیں تو اس میں بیع سلم سے نزاع پیدا ہونے کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

امام صاحب کپڑے کے "اشیائے مثلیہ" میں نہ ہونے کے باوجود محض تعامل کی بنا پر اس میں اس شرط پر بیع سلم جائز سمجھتے ہیں کہ مبیع کو پوری طرح بیان کر دیا جائے اور باعث نزاع ناواقفیت باقی نہ رہے تاکہ لڑائی جھگڑے کا خطرہ باقی نہ رہے۔ لہٰذا اگر کسی چیز میں قیمت کی کمی بیشی کا اعتبار وزن پر ہے تو مبیع میں صرف جنس و نوع اور اس کے طول و عرض کا بیان کر دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ان امور کے ساتھ وزن کی تعیین بھی ضروری ہے تاکہ بعد میں کسی قسم کا الجھاؤ پیدا نہ ہو۔

امام صاحب چونکہ خود بھی ریشم کے تاجر تھے اس لئے اس مقام پر انہوں نے جو کچھ بیان کیا ہے۔ اس کی بنیاد صرف نظر و قیاس کے مفروضات پر نہیں ہے بلکہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے گفتگو کرتے ہیں۔ جس کی نظر معاملہ کے تمام پہلوؤں پر ہو۔ چنانچہ وہ ریشمی کپڑے کی بیع سلم میں طول و عرض کے علاوہ تعیین وزن کی بھی شرط لگاتے ہیں کیونکہ وزن کے بغیر صحیح طور پر اس کی مالیت کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور طول و عرض کا اعتبار بھی بازار میں مروجہ مقیاس کے مطابق ہوگا تاکہ تسلیم ممکن ہو سکے اور ذراع (گز) کی مقدار کا بیان کر دینا بھی ضروری ہے تاکہ نزاع کی صورت باقی نہ رہے۔

اس معاملہ میں اگر نزاع پیدا ہو جائے تو امام صاحب فصل نزاع کے لئے واقف کار لوگوں کو حکم مانتے ہیں مثلاً اگر مشتری کپڑے کے بڑھیا ہونے کی شرط لگاتا ہے اور تسلیم کے وقت دونوں میں اختلاف ہو جاتا ہے مشتری کہتا ہے کہ بڑھیا نہیں ہے اس صورت میں حاکم کو چاہیئے۔ دو شخصوں کو جو اس صنعت کے ماہر ہوں طلب کرے۔ کیونکہ فنی اور کاروباری حیثیت سے کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اسے ان لوگوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے جو ماہر ہوں،

چنانچہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے سرخسی لکھتے ہیں:۔

اس مسئلہ میں اصل خدا کا یہ قول ہے:

فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۔	اگر تم (کوئی بات) نہیں جانتے تو جاننے والوں سے دریافت کرو۔

لہٰذا اگر وہ دونوں اہل صنعت اس پر متفق ہو جائیں کہ یہ بڑھیا ہے۔ گو بہت عمدہ نہیں ہے تو مشتری کو اس کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ بائع اس کی شرط کے مطابق مال دے رہا ہے[1]

---

[1] المبسوط ص۱۵۳ ج ۱۲

مزید براں کپڑے کی بیع سلم میں امام صاحب ہر شہر کی صنعت کی تعیین کو بھی معتبر سمجھتے ہیں یعنی اگر کوئی یہ شرط کرے کہ وہ کپڑا فلاں شہر کی مصنوعات سے ہو تو یہ شرط صحیح سمجھی جائے گی۔ اس کے برعکس اگر گندم کی بیع سلم میں کسی شہر کی گندم کی تعیین کر دے تو یہ شرط صحیح نہیں ہو گی۔ چنانچہ علامہ سرخسی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

اگر مثلاً ہروی کپڑے کی شرط لگائے تو یہ شرط صحیح ہو گی کیونکہ اس کپڑے کے ناپید ہونے کا اندیشہ نہیں ہے مگر گندم کی بیع سلم میں اگر ہروی ہونے کی شرط لگا دے تو بیع سلم جائز نہیں ہو گی۔ کیونکہ ہو سکتا کہ ٹڈی اس شہر کی فصل کو تباہ کر جائے اور وہاں کچھ بھی پیدا نہ ہو۔

مگر ان دونوں میں یہ وجہ فرق صحیح نہیں ہے در اصل دونوں میں فرق یہ ہے کہ کپڑے میں ہروی ہونے کی شرط تعیین مقام کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہراۃ کی طرز کا بنا ہوا ہو۔ مگر گندم میں ہروی ہونے کی شرط تعیین مقام کی مقتضی ہے۔ چنانچہ الکتاب (قدوری) میں اسی وجہ فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے۔

"بیان جنس کے لحاظ سے ہروی کپڑا بمنزلہ حبوب گندم کے ہے مگر گندم کے ہروی ہونے کی شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہرات کی پیداوار ہو لہٰذا جو ہرات میں پیدا نہیں ہو گی اسے ہروی نہیں کہا جائے گا۔ لہٰذا اس میں تعیین مقام پائی جاتی ہے"[1]

⁂

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کپڑے کی صنعت میں اختلاف کی وجہ سے فقہ حنفی اس بیع میں خاص خاص شہروں کی طرف نسبت کو صحیح سمجھتی ہے اور اس نسبت سے مقصود طرز صنعت ہے نہ کہ تعیینِ مقام، اور اس کی بنیاد تجربہ پر ہے اور یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو بازار کے عرف کو پہچانتا ہو اور عقود میں لوگوں کے مقاصد اور ان کی اغراض کا شناسا ہو،

---

[1] المبسوط ص ۱۲۵ ج ۱۲

شروط میں ائمہ کا اختلاف: امام صاحب بیع سلم کی صحت کے لئے یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ مبیع وقت عقد سے لے کر زمانۂ تسلیم تک بازار میں دستیاب ہو مگر امام مالک صرف عقد اور تسلیم کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور درمیان کے عرصہ میں اس کا وجود ضروری نہیں قرار دیتے۔

امام شافعی کے نزدیک صرف تسلیم کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے اور عقد کے وقت موجود نہ بھی ہو تو بیع سلم صحیح ہو سکتی ہے۔

شروط کے اختلاف کا نتیجہ: شروط میں اس اختلاف کی بنا پر اگر وہ چیز عقد و تسلیم کے درمیانی عرصہ میں ناپید ہو جائے گی تو امام صاحب کے نزدیک بیع سلم باطل ہو جائے گی۔

اور امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک اس عرصہ کے مابین ناپید ہونے سے بیع باطل نہیں ہو گی۔

امام مالک کے مسلک کی تائید حضرت ابن عباس کے اس اثر سے بھی ہوتی ہے کہ :۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو وہاں کے لوگ ایک ایک اور دو دو سال کے لئے بیع سلم کرتے تھے۔ ان کے اس کاروبار کو دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہے اسے چاہئے کہ کیل معین (ناپنے کا پیمانہ) کے ساتھ کرے"

اور یہ ظاہر ہے کہ اتنی مدت تک پھل تازہ نہیں رہ سکتے مگر اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کی اجازت دی،

امام صاحب کے مسلک کی بنیاد ان کے ہاں دو مقررہ شدہ اصولوں پر ہے :۔

(۱) ـــــ مقروض کی موت کی وجہ سے دیون مؤجلہ فوری طور پر واجب الادا ہو جاتے ہیں اور بیع سلم میں مبیع بھی بائع کے ذمہ دین ہوتا ہے لہٰذا بائع کی موت کی صورت میں اس کی ادائیگی بھی فوری ہو جائے گی اور ورثا کے ذمہ اس کا ادا کرنا ضروری ہو گا۔

(۲) ـــــ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ ہر بیع کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ بائع تسلیم مبیع پر قدرت رکھتا ہو۔ لہٰذا جب تک وفا واجب ہے۔ اس قدرت کا استمرار بھی ضروری ہے اور وجوب وفا کا چونکہ ہر وقت احتمال ہے لہٰذا قدرت کا استمرار بھی شرط ہو گا

ان ہر دو اصولوں کی بنیاد پر امام صاحب اور ان کے اصحاب بیع سلم میں یہ شرط کرتے ہیں کہ مبیع زمانۂ عقد سے لے کر تا زمانۂ تسلیم موجود رہے تا کہ اگر مسلم الیہ (بائع) فوت بھی ہو جائے تو اسکی فوری ادائیگی ہو سکے کیونکہ استمرار کے بغیر اس کی فوری ادائیگی نا ممکن ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب عقد کے وقت بائع صحیح و تندرست موجود ہے تو اس کی موت کا احتمال ایک بعید سا احتمال معلوم ہوتا ہے لہٰذا یہ احتمال کسی شرط کے عائد کرنے کا موجب نہیں بن سکتا جیسا کہ علمائے اصول شافعیہ کہتے ہیں کہ استصحاب حال سے حقوق کا اثبات ہوتا ہے۔ لہٰذا استصحاب حال کے اصل سے اس کی زندگی کو باقی فرض کیا جائے گا اور اس پر عقد سلم کی بنیاد رکھی جائے گی۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے استصحاب حال کو اسقاط حقوق کے لئے مانع تو تسلیم کیا ہے مگر انشائے حقوق کے لیے دافع قرار نہیں دیا۔

چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:۔

"اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب فی الحال اس کا زندہ ہونا معلوم ہے اور اصل (استصحاب حال کا تقاضا) بھی یہ ہے کہ وہ وقت تسلیم تک زندہ رہے گا تو موت کے موہوم خطرہ کی بنا پر عقد کو کیوں باطل قرار دیا جائے؟

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ہاں لیکن اس کی بقائے حیات استصحاب حال سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا یہ اس کے مال پر اس کی ملک ثابت کرنے کے لئے تو معتبر ہو سکتا ہے مگر مورث کی توریث کے سلسلہ میں معتبر نہیں ہو سکتا لہٰذا اس طریق سے اس کا تسلیم پر قادر ہونا ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ چیز وقت تسلیم تک باقی رہے اور وہ زندہ ہو[1]"

کاسانی کا طریق استدلال: یہ طریق استدلال تو سرخسی نے اختیار کیا ہے مگر کاسانی نے حنفی مسلک کو ثابت کرنے کے لئے ایک دوسرا طریق اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

---

[1] المبسوط صفحہ ۱۵۳ ج ۱۲

"گو فی الحال اسے مبیع کی تسلیم پر قدرت حاصل ہے مگر اس موقع تک اس کا پایا جانا مشکوک ہے۔ اگر وہ تسلیم کے زمانہ تک زندہ رہا تو قدرت ثابت رہیگی اور اگر اس سے پہلے ہلاک ہوگیا تو ثابت نہیں رہے گی۔ جب اس کے ثبوت میں شبہ پایا جاتا ہے تو شک ثابت نہیں ہو سکتا۔"[1]

کاسانی کی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مبیع کے تا وقت تسلیم موجود رہنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ عندالتسلیم اس کے موجود ہونے کے بارے میں جو شک وشبہ پایا جاتا ہے وہ زائل ہو جائے۔

اور عزر کو دفع کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور پھر تا وقت تسلیم وہ متواتر موجود رہے۔ تاکہ تسلیم پر قدرت کی بنیاد فوت نہ ہو۔

امام صاحب کے دو[2] اہم ترین اصول: امام صاحب کا یہ خیال کہ مبیع وقت عقد سے لے کر تا وقت تسلیم موجود رہے، ایک محتاط تاجر کا مسلک ہے جو تجارت میں عزر اور عجز کے مواقع سے بھی دور رہنا چاہتا ہے تاکہ عاقد (بائع) کو جب بھی مبیع تسلیم کرنی پڑے وہ اس سے عاجز نہ سمجھا جائے اور جس شخص کو عقد کے وقت ہی اس کے ایفاء کا یقین نہیں ہے وہ کیسے یقین کر سکتا ہے کہ بوقت تسلیم بھی اسے قدرت حاصل رہے گی۔

لہٰذا امام صاحب تسلیم پر قدرت کے متعلق پوری طرح وثوق حاصل کرنے کے لئے عقد کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں تاکہ عزر اور عجز کا اندیشہ نہ رہے، اس طرح امام صاحب تجارت میں اپنے فقہی مسلک کی وضاحت کرتے وقت دو اصول مدنظر رکھتے ہیں:

—: (۱) یعنی معاملہ کے ہر پہلو میں امانت و دیانت۔

—: (۲) اور عزر اور اس کے امکان سے بچاؤ۔

---

[1] البدائع ص ۲۱۱ ج ۵

امام صاحب نے ہر قسم کے غرر سے بچنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چیز وقت عقد سے لے کر وقت تسلیم تک موجود رہے مگر وقت تسلیم کے بعد انہوں نے اس کے وجود کی شرط میں تسامح سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اگر وقت تسلیم کے بعد وہ چیز ناپید ہو جائے اور اس نے تسلیم نہ کی ہو تو امام صاحب اس بیع کے فسخ کا فتویٰ نہیں دیتے۔

وہ فرماتے ہیں کہ وقت تسلیم تک موجود رہنے سے چونکہ وہ بیع پختہ ہو گئی ہے اور عقد مستقر اور ثابت ہو چکا ہے لہٰذا اس کے بعد اس کے منقطع ہونے سے وہ بیع فسخ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ چیز بازار میں ملنے لگے اور بائع کو مبیع تسلیم کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے[1]

تسلیم مبیع کے مقام کی تعیین:

چونکہ امام صاحب اس بات میں پورے سرگرم نظر آتے ہیں کہ عقود کو ہر طرح کے غرر اور جہالت سے دور رکھا جائے اس لئے بیع سلم میں مبیع کے مقام تسلیم کی تعیین بھی ضروری سمجھتے ہیں بشرطیکہ اس میں نقل و حرکت کی ضرورت ہو اور اس پر اخراجات کا بوجھ پڑتا ہو۔

مگر اس مسئلہ میں صاحبین (امام محمد و ابو یوسف) ان سے اختلاف رکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر عقد میں مقام تسلیم کا تذکرہ نہ ہو تو مقام عقد ہی کو مقام تسلیم سمجھا جائیگا۔

امام صاحب نے اپنی رائے تبدیل کیوں کی؟

یہ بات بالکل صحیح اور قابل تسلیم ہے کہ پہلے پہل امام صاحب کی بھی وہی رائے تھی جو صاحبین کی ہے مگر بعد میں جب انہوں نے یہ دیکھا کہ مقام کی عدم تعیین سے اس بیع میں مفاسد لازم آتے ہیں اور نزاع پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے اپنی رائے تبدیل کر لی اور مقام تسلیم کی تعیین کی شرط لگانا ضروری سمجھا۔

لہٰذا اس مسئلہ میں پہلے ہم صاحبین کے دلائل بیان کرتے ہیں جو درحقیقت امام صاحب

---

[1] ملاحظہ ہو ہدائع۔

امام زفر اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں اس صورت میں بھی اس کے ناپید ہونے سے بیع باطل ہو جائے گی۔ اور راس المال واپس لے لیا جائے گا کیونکہ اس چیز کا ناپید ہو جانا ہی عجز ہے۔ جس سے عقد باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ قبل از تسلیم بائع کے ہاتھ اس کے ہلاک ہونے سے عقد باطل ہو جاتا ہے مثلاً مبیع معین کی بیع ہوئی ہو اور وہ ہلاک ہو جائے۔

کا پہلا مسلک تھا اور پھر ان کی دوسری رائے کے دلائل پیش کریں گے جو انہوں نے قواعد فقہیہ سے قطع نظر کرکے اپنے تجربہ کی بنا پر اختیار کی تھی ۔

رائے اول کے دلائل : مقام ایفاء کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے اور مقام عقد کو مقام ایفاء سمجھا جائے گا، جس کے تین وجوہات ہیں :۔

—: (۱) موضع عقد ہی مقام التزام ہے لہٰذا جہاں بائع اور مشتری نے عقد کا التزام کیا ہے وہی ایفاء کے لئے متعین ہوگا۔

—: (۲) مسلم فیہ (مبیع) راس المال (ثمن) کے مقابلہ میں دین ہے جس کا ادا کرنا بائع کے ذمہ لازم ہے لہٰذا مقام عقد ہی میں اس کی ادائیگی ضروری ہوگی کیونکہ بیع سلم کی صحت کے لئے راس المال پر مجلس میں قابض ہونا شرط ہے۔ لہٰذا مقام تسلیم بھی اسی کو قرار دینا چاہیئے۔ اور یہ کہ مشتری کسی دوسرے مقام کی شرط کرے۔

—: (۳) مبیع، مشتری کی طرف سے بائع پر دین ثابت ہے۔

لہٰذا جس مجلس میں اس دین کا بدل دیا گیا ہے اسی مقام پر وہ اسے وصول کرنے کا حقدار سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس مقام پر اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے لہٰذا وہیں اسے ادا کرنا چاہیئے۔ مثلاً ایک شخص کسی مجلس میں کوئی چیز خریدتا ہے تو اسے وہیں وہ چیز قبضہ میں لے لینی چاہیئے کیونکہ اس مجلس میں اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے۔

امام صاحب کے مذہب اول کی بنیاد ان تین دلائل پر ہے اور یہ تینوں دلائل فقہی قیاسات کی حیثیت رکھتے ہیں جن میں احکام و اتقان پایا جاتا ہے اور قواعد عقود پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

"مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر کشتی پر بیٹھا ہوا۔ سودا کر لیتا ہے تو کیا حصول اجل کے وقت اس کشتی کو مقام تسلیم قرار دیا جا سکتا ہے[1]"

امام کی رائے کے ثبوت کے لیے یہ دلیل ستون کی حیثیت رکھتی ہے اور غالباً اسی دلیل کی بنا پر وہ اپنی پہلی رائے کے بدل دینے پر مجبور ہوئے، کیونکہ ان کے تجربہ نے انہیں یہ بتایا کہ مبیع کی مقام تسلیم متعین نہ ہونے سے منازعت پیدا ہوتی ہے مقام عقد کا تعین نہ نزاع

---

[1] المبسوط ص ۱۳۸ ج ۱۲

کو ختم کر سکتا ہے اور نہ اس کے دائرہ کو محدود کر سکتا ہے۔

:- (۲) ——— امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد بذات خود کسی مقام کو متعین نہیں کرتا کیونکہ اگر نفس عقد سے کسی مقام کا تعین ہو جاتا تو شرط سے اس کا تغیر جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ تغیر مقتضائے عقد کے خلاف تھا۔ جب اس کے تغیر کی شرط بالاتفاق جائز ہے تو معلوم ہوا کہ نفس عقد سے وہ متعین نہیں ہو جاتا۔

مگر اس دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جو شروط عرف میں جاری ہوتی ہیں یا جن شروط کے ساتھ نصوص وارد ہیں۔ بعض صورتوں میں ان کی رو سے مقتضائے عقد سے نائد احکام لازم ہو جاتے ہیں۔

مثلاً مقتضائے عقد کی رو سے تو عقد کے بعد مبیع پر مشتری کی ملک ثابت ہو جانا چاہیئے مگر جب شرطِ خیار کے ساتھ عقد ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی"

ان دونوں دلیلوں پر تبصرہ : گو اس دوسری قیاسی دلیل کی تردید دوسرے قیاس سے ہوتی ہے مگر پہلی دلیل عملی ہے جس کی تردید ناممکن ہے۔

مقام تسلیم کے متعین نہ کرنے کی صورت میں مقام عقد کا تسلیم کے لئے متعین ہونا، اس کی اثبات میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مثلاً کسی شے کے استہلاک اور قرض کی صورت میں ان کا مقام استحقاق کے لئے متعین ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ استہلاک یا قرض کی صورت میں استحقاق کا تعین تو اس لئے ہے کہ ان میں استحقاق مؤجل ہے بلکہ وجود سبب کے بعد علی الفور استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر ان دونوں سبب کے مقام کو مقام ایفا قرار دے لیں تو اس پر کسی کے لئے بھی ضرر لازم نہیں آتا۔

اسی طرح وجود عقد کے بعد مجلس عقد میں علی الفور راس المال کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ مگر بیع سلم میں مبیع کی یہ حیثیت نہیں ہے کیونکہ اس میں تسلیم مبیع وجودِ عقد کے بعد علی الفور نہیں ہوتی بلکہ مؤجل ہوتی ہے اور راس المال کی تسلیم معجل تاکہ بائع اور مشتری دونوں کو فائدہ حاصل ہو کیونکہ اگر ان دونوں کا مکان ایک قرار دیا جائے تو زمانہ بھی ایک ہونا چاہیئے لیکن ان میں مساوات زمانی نہیں ہے لہٰذا مساوات مکانی میں طبیعت عقد کے خلاف ہوگی۔

مگر امام صاحب کی دوسری رائے محض امر واقعہ پر نظر کے لحاظ سے ہے اور قیاسات کی حیثیت محض تقویت اور تائید کے لئے ہے اور صاحبین کا مسلک سراسر نظری اور قیاسی ہے۔

سے جسے امر واقعہ سے کوئی تعلق نہیں،

امام صاحب اور صاحبین کے مابین مقام تسلیم کی تعین اور عدم تعین میں یہ اختلاف اس وقت ہے جب مبیع کی نقل و حرکت پر اخراجات کا بوجھ پڑتا ہو مگر مبیع میں حمل و مؤونت کی مشقت نہ ہو تو کسی کے نزدیک بھی مقام ایفاء کا تذکرہ شرط نہیں ہے ۔

اس صورت میں صاحبین اپنے اصل کے مطابق مقام عقد ہی کو مقام تسلیم قرار دیں گے اور امام صاحب ایک عملی تاجر ہونے کی حیثیت سے تسلیم کے لئے کسی مقام کی پابندی ضروری قرار نہیں دیتے ۔

اس صورت میں مقام تسلیم کی شرط چنداں مفید بھی نہیں ہے لہٰذا اگر شرط کر بھی لی جائے تو لغو قرار پائے گی۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:۔

کسی غیر مفید شرط کا ذکر بے فائدہ ہے کیونکہ جب مبیع میں حمل و مؤونت کی مشقت نہیں ہے تو اختلاف مقام اس کی مالیت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ مالیت میں اختلاف تو مبیع کی قلت یا کثرت وجود سے ظاہر ہوتا ہے ۔ اختلاف اسکنہ سے تو اس وقت مالیت پر اثر پڑتا ہے جب اس میں حمل و مؤونت ہو مثلاً گندم یا ایندھن کی لکڑی مصر[1] اور سواد مصر دونوں جگہ میسر ہو سکتی ہے مگر مصر میں گراں ملتی ہے تو یہ گرانی محض اختلاف مکان کی بنا پر ہے"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب مبیع میں حمل و مؤونت ہو تو امام صاحب کے نزدیک مقام ایفا کی شرط کاروباری اصول کے مطابق ہے[2] کیونکہ وہ اپنے نظریات کی بنیاد عملی امور پر

---

[1] یہاں سواد مصر سے وہ علاقہ مراد ہے جس کو آجکل ریف مصر یا مصر القری کے نام سے پکارا جاتا ہے اور مصر سے شہر مصر مراد ہے ۔

یہاں علامہ سرخسی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جس چیز میں حمل و مؤونت نہ ہو وہ اختلاف مکان سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ اس میں اختلاف قلت و کثرت وجود سے ہوتا ہے لیکن مکان کی شرط محض اختلاف مالیت کی بنا پر ہی نہیں ہوتی بلکہ کبھی راستہ کے پرخطر ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لہٰذا یہ شرط بے فائدہ نہیں ہے ۔

[2] امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک یہ اختلاف چار وجوہ سے ہے ۔

(۱) وہ جس کا ذکر بیع سلم میں ہو چکا ہے ۔

(۲) ثمن مبیع میں ۔

(۳) اجارہ کی اجرت میں اگر وہ اجارہ مؤجل اور معین ہو ۔

(۴) تقسیم کے بارے میں جب اسکے تبادلہ میں کوئی معین اور مؤجل چیز ہو ۔

ان چار صورتوں میں امام صاحب مکان ایفا کی تعین ضروری سمجھتے ہیں اور صاحبین مکان عقد کو مقام ایفا قرار دیتے ہیں،

رکھتے ہیں ۔

ثمن کی تعیین میں اختلاف : بیع سلم کی صحت کے لئے اعلام ثمن بھی شرط ہے ۔

یعنی ثمن کی جنس و قدر اور وصف کو صراحت یا اشارہ سے بیان کر دیا جائے پھر اگر ثمن ذوات قیم سے ہے تو امام صاحب اور صاحبین تینوں کے نزدیک اشارہ ہی سے تعیین ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ اشیائے مثلیہ سے ہے تو امام صاحب کے نزدیک اشارہ کے علاوہ جنس ، نوع اور قدر کا بیان کر دینا بھی ضروری ہے خواہ وہ معین ہی کیوں نہ ہو ۔

اس مسلک میں سفیان ثوری بھی امام صاحب کے ساتھ ہیں اس طرح امام صاحب اپنے مسلک کے مطابق بدل عقد کی تعریف ہر ممکن ذریعہ سے ضروری سمجھتے ہیں اس لئے ذوات قیم میں اشارہ کر دینا ہی کافی خیال کرتے ہیں مگر مثلیات میں جنس و نوع اور قدر کا بیان کر دینا بھی ضروری خیال کرتے ہیں لیکن صاحبین ان میں بھی صرف اشارہ کو کافی سمجھتے ہیں لہٰذا یہاں ہم ان دونوں نظریوں کی کچھ وضاحت کرنا چاہتے ہیں ۔

صاحبین کے دلائل : صاحبین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ راس المال (ثمن) کی معرفت صرف اسی حد تک ضروری ہے۔ جس سے نزاع کا اندیشہ رفع ہو جائے اس نوع کی معرفت کے لئے صرف اشارہ ہی کافی ہے اور مزید کسی قسم کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ذوات قیم اور مثلیات کے مابین اس سلسلہ میں کچھ فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جب کسی مثلی چیز کی تعیین اشارہ سے ہو جائے تو اس میں اور ذوات قیم میں کچھ فرق نہیں رہتا ۔

امام صاحب کے دلائل : یہ تو صاحبین کی دلیل ہے مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ مثلیات میں قدر و وصف کی جہالت بعض اوقات نفس مبیع میں جہالت کا باعث بنتی ہے اور مبیع میں جہالت کی وجہ سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ مثلی چیزوں میں تبعیض مضر نہیں ہوتی اور کبھی صرف بعض حصہ پر استحقاق ثابت ہوتا ہے لہٰذا باقی ماندہ اسی قسم کے دوسرے مبیع کا مقابل ہو سکتا ہے اور جب راس المال (ثمن) اصل مقدار کے لحاظ سے معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ مبیع کا کس قدر حصہ اس ثمن کے مقابلہ میں ادا کرنا ضروری ہے لہٰذا ثمن کی مقدار سے جہالت مبیع میں جہالت کا باعث بنے گی اور یہ نزاع کا سبب بن جائے گی۔ لہٰذا عقد سلم کے لئے مفسد ہو گی ۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کا نظریہ دقیق ہونے کے علاوہ عملی بھی ہے اور انہوں نے مشاہدات کی روشنی میں یہ مسلک قائم کیا ہے۔

امام صاحب اور صاحبین کے مابین اس اختلاف پر چند تفریعات مرتب ہوتی ہیں جنہیں ہم یہاں ذکر کرتے ہیں،

ثمن اور مبیع: (۱) ـــ جب راس المال (ثمن) دو قسم کے مبیع کے عوض دیا جائے مثلاً ایک سو پونڈ کے بدلے دو قسم کی روئی خریدی جائے تو اس صورت میں امام صاحب تو یہ کہتے ہیں کہ ہر نوع کے لئے راس المال سے الگ الگ مقدار متعین کی جائے اور صاحبین اسے ضروری خیال نہیں کرتے بلکہ صرف اجمالی تعریف اور قبضہ لینا کافی سمجھتے ہیں،

(۲) ـــ جب راس المال (ثمن) وہ مختلف انواع پر مشتمل ہو اور مبیع ایک ہی ہو مثلاً راس المال دراہم اور دنانیر پر مشتمل ہو اور مبیع صرف ایک قسم کی روئی ہو اس صورت میں امام صاحب عقد سلم کو فاسد قرار دیتے ہیں اور صاحبین اس کی صحت کے قائل ہیں چنانچہ علامہ کاسانی صاحب "البدائع" اس مسئلہ میں بنائے اختلاف اور اصل سابق پر اس کا مبنی ہونا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:—

> "اس اصل پر اس کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک راس المال کی مقدار کا اعلام ضروری ہے لہٰذا جب ایک راس المال دو مختلف چیزوں کے مقابلہ میں ہوگا تو اسے بلحاظ قیمت کے منقسم کیا جائیگا نہ کہ بلحاظ اجزاء کے اور راس المال سے ہر حصہ کی تعیین ظن کی بنا پر ہوگی۔ اس لئے ہر ایک نوع کے مقابلہ میں جس قدر راس المال آتا ہے وہ مقدار مجہول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مقدار کا اعلام شرط نہیں ہے اس لئے اس کی جہالت عقد کے لئے مضر نہیں ہوسکتی[۱]"

مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ ضروری ہے: امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بیع سلم کی مجلس ہی میں راس المال (ثمن) پر قبضہ ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مجلس ختم ہو جائے اور راس المال پر قبضہ

---

[۱] البدائع صـ۲۰۲ ج ۵

نہ کیا ہو تو عقد سلم باطل ہو جائے گا[۱]۔ کیونکہ اس صورت میں دین کی دین سے بیع لازم آئے گی اور یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔

جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
"ادھار کو ادھار کے بدلے بیچنے سے منع فرمایا"

اور حقیقتاً اس عقد کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس میں راس المال پر فوراً قبضہ کر لیا جائے کیونکہ سلم یا سلف کے معنی ہی پیشگی مال دے دینے کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے۔

"مَنْ اَسْلَفَ فلیسلف فی کیل معلوم"

اور سلم کے معنی تسلیم اور سلف سے تقدم کے معنی مفہوم ہوتے ہیں[۲] لہٰذا یہ عقد شرعی اور عرفی لحاظ سے راس المال کی تسلیم کا مقتضی ہے،

امام صاحب سے دوسرے ائمہ کا اتفاق: اس مسلک میں امام سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی متفق ہیں اور اصولاً اس نظریہ کو امام مالکؒ نے بھی تسلیم کیا ہے کیونکہ راس المال (ثمن) کے مؤجل ہونے کی شرط کو وہ ناجائز تصور کرتے ہیں مگر قبض ثمن کے معاملہ میں وہ تسامح سے کام لیتے ہیں اور اس میں ایک یا دو دن کی تاخیر سے عقد کو باطل قرار نہیں دیتے۔ اس بنا پر امام مالکؒ نہ تو صحت عقد کی بقا کے لئے مجلس میں قبض ثمن کو شرط قرار دیتے ہیں اور نہ تاجیل ثمن کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ سرخسی امام مالکؒ کے مسلک کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

امام مالکؒ کے نزدیک ایک دو دن تک راس المال پر قبضہ نہ کیا جائے تو جائز ہے بشرطیکہ مؤجل نہ ہو کیونکہ بیع میں ثمن کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ اسی مجلس میں اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ ثمن نقد ہو تاکہ نسیئہ کی بیع نسیئہ کے ساتھ لازم نہ آئے جو شرعاً حرام ہے اور ایک دو دن کی تاخیر سے نقد کی صفت فوت نہیں ہوتی[۳]

---

[۱] اسی مجلس میں قبض ثمن بیع سلم کی صحت کے لئے شرط نہیں۔ ہے کیونکہ بیع پہلے منعقد ہو چکی ہے اس لئے ہم نے شرط صحت قرار نہیں دیا بلکہ عدم قبض سے باطل قرار دیا ہے۔

[۲] البدائع۔

[۳] المبسوط ص ۱۲۴ ج ۱۲

بہر حال مجلس کے اندر راس المال پر قبضہ ضروری ہے تاکہ عقد باطل نہ ہو مگر فقہاء نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ قیاس کی رو سے راس المال کے عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

کیونکہ مجلس میں قبضہ کی شرط اس لئے لگائی گئی تھی کہ دین کی بیع دین سے لازم نہ آئے ''یہاں یہ صورت نہیں ہے بلکہ دین کی بیع عین سے ہے۔

ثانیاً تعیین اور مقام عقد کی بنا پہ مالکی مذہب کے علماء نفس عقد سے راس المال کی ملکیت بائع کی طرف منتقل کر دیتے ہیں لہٰذا اس کا حق متعین کرنے کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کا حق تو اسے مل چکا،

یہ تو قیاس کی رو سے ہے مگر استحسان کی رو سے راس المال کے عین ہونے کی صورت میں بھی علمائے مالکیہ قبضہ ضروری سمجھتے ہیں۔

رہی اس استحسان کی وجہ تو وہ یہ ہے کہ احکام کی بنیاد غالب اور عام احکام پہ ہو، اور جو چیز نادر الوقوع ہو وہ احکام کا مبنیٰ نہیں بن سکتی اور عام طور پر بیع میں راس المال یا ثمن معین نہیں ہوتا اس لئے کثرت کی رو سے فتویٰ دیا جائے گا اور قلیل اور نادر الوقوع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مجلس میں قبضہ کے شرط ہونے کی وجہ سے فقہاء نے عقد کو بطلان

وہ خیارات جو ممنوع ہیں: سے بچانے کے لئے خیارات کی ممانعت کی ہے جو عقد کے حکم کو مجلس سے مؤخر کرنے کا موجب بنتے ہوں یا جو خیار ایک یا دونوں جانب سے عقد کو غیر لازم قرار دیتے ہوں،

اسی بنا پہ وہ کسی فریق کو یہ حق نہیں دیتے کہ وہ خیار کی شرط لگائے۔ اس لئے کہ مکمل قبض سے مانع بنتا ہے کیونکہ قبض تو اس ملک کی بنا پر تام ہوتا ہے جسے عقد ثابت کرتا ہے اور شرط خیار ثبوت احکام سے مانع ہوتی ہے اور اسی شرط کی موجودگی میں عقد نہیں قائم ہو سکتا لہٰذا راس المال میں بائع کی ملکیت بھی ثابت نہیں ہو گی اور اس سے قبل افتراق عقد کے بطلان کا موجب بن جاتا ہے

لہٰذا اگر ایک فریق اپنے لئے شرط خیار کرے گا اور وہ دونوں اس شرط پر الگ ہو جائیں تو عقد ناتمام رہے گا۔ گو قبض تام ہے کیونکہ یہ قبض ملک پر مبنی نہیں ہے۔

لیکن اگر صاحب خیار تفریق مجلس سے قبل شرط خیار کو ساقط کر دے اور راس المال پر قبضہ کرے تو عقد صحیح ہو جائیگا کیونکہ مجلس میں قبضہ تام ہونے کی وجہ سے جو سبب بطلان کا

بنتا تھا وہ رفع ہو جاتا ہے اس بنا پر عقد صحیح ہو جائے گا اور قبض صحت عقد کے لئے شرط نہیں تھا۔ بلکہ اس صحت کو مستمر رکھنے کے لئے ضروری تھا تاکہ دین کی بیع دین سے لازم نہ آئے،

امام زفر کا اختلاف: مگر امام زفر فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ ہے۔

"جو عقد فاسد ہو وہ سبب فساد رفع ہونے سے صحیح نہیں ہوگا"

لہٰذا شرط خیار کے اسقاط سے یہ عقد دوبارہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

مثلاً ایک شخص ثمن مؤجل پر چیز فروخت کرتا ہے اور اس کی اجل غیر معین ہے تو اس صورت میں اگر مشتری حق تاجیل ساقط کر دے تو عقد دوبارہ صحیح نہیں ہو جائیگا مگر آئمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک اگر اسی مجلس میں سبب فساد زائل کر دیا جائے تو بلاشبہ صحیح ہو جائیگا

خیار رویت اور خیار عیب: ان کے نزدیک خیار رویت بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا راس المال کے دین ہونے کی صورت میں خیار رویت نہ تو راس المال میں ثابت ہو سکے گا اور نہ مبیع کے از قبیل مثل ہونے کی صورت میں کیونکہ کسی ایک میں بھی اس کا ثبوت مفید نہیں ہے کیونکہ وہ دین ہے اور خیار رویت تو معاوضات معینہ میں ثابت ہوتا ہے نہ کہ معروف بالوصف ابدال میں،

لیکن اگر راس المال تعیین سے معین ہو جائے تو خیار عیب اور رؤیت دونوں ثابت ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں مبیع کے رد کر دینے کی صورت میں فسخ کا فائدہ دیتے ہیں نیز خیار عیب قبض کی وجہ سے تمام صفت کا مانع نہیں ہوتا۔

امام صاحب سے عقد سلم کے جو احکام مروی ہیں یہ ان پر ایک سرسری نظر ہے۔

گو یہ احکام نہایت اختصار سے پیش کئے گئے ہیں مگر ان میں ایک ماہر تاجر کی روح نظر آ سکتی ہے جو لوگوں کے شوقوں سے بخوبی آگاہ ہے اور اسالیب تجارت کو اچھی طرح سمجھتا ہے اور منڈیوں میں جو سودے ہوتے ہیں اور ان کے مابین جو چیزیں نزاع کا موجب بنتی ہیں ان کو خوب جانتا ہے۔

چنانچہ گذشتہ اوراق سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اپنے تجربات کی روشنی میں امام صاحب کس طرح مہارت کے ساتھ احکام کا استنباط کرتے ہیں،

امام ابو حنیفہ اور احکام بیوع

مساومت، مرابحت، تولیت، اشتراک اور وضیعت

چند اصطلاحات عقود

امام صاحب کے دور میں عقود کی یہ چند شکلیں کثرت کے ساتھ تاجروں کے مابین مروج تھیں اور امام صاحب نے کتاب و سنت اور اصول شریعت کی روشنی میں ان بیوع کے بارے میں جو اصول مستنبط کیے تھے وہ اس دور کی روح اور لوگوں کی عرف پر نہایت دقت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں کیونکہ امام صاحب نے احکام کا استنباط کرتے وقت شریعت اسلامیہ کے اصول کو عموماً اور بیوع کے بارے میں خاص طور پر توافق کرنے کی کوشش کی ہے۔

اور جس صورت میں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ نظر آیا ہے اس سے دور رہے ہیں، چنانچہ ہم اپنی کتاب کے اس حصہ میں ان عقود کے بعض احکام بیان کرتے ہیں جو امام صاحب نے مستنبط کیے تھے تاکہ ان سے امام صاحب کی حیثیت تاجر کے عقل و فراست، دینی روح اور ان کی اسلامی بصیرت کا اندازہ ہو سکے، مگر ان کے بعض احکام بیان کرنے سے پہلے ان کی تعریفات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ قارئین بصیرت کے ساتھ ان احکام کو سمجھ سکیں۔

ثمن کے لحاظ سے فقہاء نے عقد بیع کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

بیع کی پہلی قسم "مساومت"

ان میں پہلی قسم کا نام "مساومت" ہے یعنی وہ عقد جس میں بائع قیمت خرید پر التفات نہیں کرتا اور نہ اپنا سود اس قیمت کے ساتھ مقید کرتا ہے، نہ نفع کے ساتھ۔

بیع کی دوسری قسم مرابحت: اگر بیع بیچتے وقت مشتری سے کہے کہ یہ چیز میں نے جتنے کو خریدی ہے اس پر فی صد اتنا نفع لے کر فروخت کرتا ہوں۔

بیع کی تیسری قسم بیع تولیت: جتنے میں کوئی چیز خرید کی بغیر نفع لئے اتنے ہی میں فروخت کر دینے کو تولیت کہا جاتا ہے۔

بیع کی چوتھی قسم الوضیعہ: قیمت خرید سے معین مقدار میں کمی کر کے فروخت کرنے کو "وضیعہ" کہتے ہیں۔

بیع کی ایک اور قسم بیع شرکت: ثمن کے لحاظ سے بیوع کے یہ چار اقسام ہیں مگر بیع کی ایک قسم اور بھی ہے جو تولیت کے عام مفہوم میں داخل ہے وہ ہے بیع شرکت یا اشتراک یعنی کسی شخص کا کچھ حصص خرید لینا، یہ دراصل تولیت ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ اس میں پوری چیز خرید نہیں کی جاتی، بلکہ اصل لاگت کے مطابق کچھ حصہ خرید کر اس میں شرکت کر لی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مرابحت، تولیت، اشتراک اور وضیعہ میں ثمن کی تعیین پہلی قیمت کے لحاظ سے کی جاتی ہے اس لئے امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان عقود کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ مشتری کو پہلی قیمت کا علم ہو، اگر بائع مجمل طور پر یہ کہہ دے کہ یہ چیز دس روپے کے منافع پر میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر دی یا اصل لاگت سے اتنی کمی کے ساتھ بیچ ڈالی یا جس قیمت پر خرید کی تھی اسی پر فروخت کرتا ہوں تو یہ عقود اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتے جب تک مشتری کو پہلی قیمت کا علم نہ ہو، اور اس کے بعد وہ بیع کو قبول نہ کر لے اگر اس مجلس میں اصل قیمت کا علم ہونے کے بعد اس پر رضامندی کا اظہار کر دے گا تو بیع صحیح سمجھی جائے گی ورنہ باطل ہوگی کیونکہ بیع کی صحت کے لئے رضا کے کامل شرط ہے اور جب تک کسی چیز کی اصل قیمت کا صحیح علم نہیں ہوگا اس پر کامل رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی، لہذا اس مجلس میں اسے خیار حاصل ہوگا کہ اصل قیمت کے جان لینے کے بعد اس بیع کو قبول کر لے یا اسے رد کر دے۔

امام صاحب کے شروط قیود: پہلی اور دوسری قیمت میں زیادتی اور نقص کے لحاظ سے پوری طرح مماثلت پیدا کرنے کے لئے امام صاحب اور ان کے

اصحاب نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلی قیمت اشیائے مثلیہ سے ہو، یعنی اس طرح کی اشیاء بازار میں موجود ہوں، وہ غیر مثلی یا ذوات قیم سے نہ ہو تاکہ اس کی پہلی قیمت کا صحیح طور پر اندازہ ہو سکے اور دوسری قیمت کو اس کے مطابق جانچا جا سکے۔

اگر وہ ذوات قیم سے ہوگی تو پہلی قیمت کی صحیح طور پر تعیین نہیں ہو سکے گی بلکہ اس میں ظن وتخمین کو دخل ہوگا، جب ان کی جنس ونوع اور قدر وصفت معلوم ہوگی تو دوسری قسم کو بھی اسی جنس ونوع اور وصف کے لحاظ سے کم یا زیادہ متعین کیا جا سکے گا اور ذوات قیم میں یہ نہیں ہو سکتا۔

مگر ایک صورت مذکورہ بیوع کی ایسی ہے جس میں ذوات قیم ثمن بن سکتی ہیں۔

مثلاً جو ذوات بیع اول میں ثمن قرار پائی تھی دوسرا مشتری اس کا مالک بن جائے تو اس صورت میں عقد مرابحت تولیت اور وضیعت اس پر جائز ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بعینہ ثمن اول ہے بلکہ قدر وصفت میں مماثلت سے یہ اولی ہے اس لئے کہ اس صورت میں اتحاد پایا جاتا ہے اور عقد میں جو کمی یا بیشی مقرر کی جائے گی وہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے گی اور اس میں ظن وتخمین کو دخل نہیں ہوگا۔

کیا اخراجات کو اصل لاگت میں شامل کرنا جائز ہے؟:-

اصل جو کچھ خرچ کرے گا وہ اصل

اگر بیع مبیع پر بہ سلسلہ ضروریات

لاگت میں شامل ہو سکتا ہے مثلاً مبیع کپڑا ہو تو درزی، رنگریز وغیرہ کی اجرت اس میں شامل ہو سکتی ہے۔

اسی طرح اگر مبیع چوپایہ جانور ہو تو اس کا چارہ وغیرہ اور اس کے محافظ کی اجرت شامل ہو سکتی ہے۔

قیمت کے ساتھ اخراجات کے اضافہ اور عدم اضافہ کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ تاجروں کے عرف میں جو چیز شامل ہو سکتی ہو، اسے اصل لاگت کے ساتھ شامل کیا جا سکتا ہے اور جو چیز عرف میں شامل نہ ہو سکتی ہو اس کا اضافہ جائز نہیں ہے اور عرف میں اسی چیز کا اضافہ جاتا ہے جو صوری یا معنوی لحاظ سے اس چیز کی قیمت میں اضافہ کا باعث بنتی ہو لہذا جب کسی چیز کے نقل مکان سے اس کی قیمت میں اضافہ ہو تو نقل وحمل کی اجرت بھی شامل ہو سکتی ہے چنانچہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:-

"بیع مرابحت میں تاجروں کا عرف معتبر ہے، عرف میں جس چیز کا اضافہ جائز سمجھا جاتا ہے اسے شامل کر لیا جائے گا، مثلاً قصارت، خیاطت وغیرہ۔

جس سے اس شے کی قیمت میں صوری یا معنوی طور پر اضافہ ہو، اسے راس المال کے ساتھ شامل کرنا جائز ہے۔

اسی طرح نقل و حمل کا کرایہ بھی راس المال میں شمار ہو سکتا ہے، چونکہ اختلافِ امکنہ کی وجہ سے اشیا کی قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے مگر اس کے باوجود اگر وہ یہ زائد اخراجات الگ سے بیان کرنے کی بجائے راس المال کے ساتھ شامل کر کے یہ کہے کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑتی ہے تو یہ جھوٹ سمجھا جائے گا[۱]۔

بائع پہلی قیمت میں کچھ اضافہ کر دے اور مشتری اسے قبول کرے تو اصل اور زیادتی دونوں کو ثمن سمجھا جائے گا کیونکہ مشتری کے راضی ہو جانے کی وجہ سے وہ زیادتی اصل قیمت کی طرح ہو گئی۔

امام زفرؒ نے اس مسئلہ میں امام صاحب سے اختلاف کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے بھی امام زفر کی تائید کی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وہ زیادتی مستقل ہبہ کی حیثیت رکھتی ہے، لہٰذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی اور اس کے تسلیم کی شروط باقی ہبات کی طرح ہیں۔

اسی بنیاد پر کمی ثمن کی صورت میں اختلاف ہوگا، امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک کمی کے بعد جو قیمت باقی رہ جائے گی اس پر بیع مرابحت ہو سکے گی مگر امام زفرؒ اور امام شافعی کے نزدیک وہ کمی مستقل ہبہ میں شمار ہوگی لہٰذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے:

"عقد میں ثمن کا استحقاق معاوضہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور مبیع پورے کا پورا مشتری اول کی ملک ہے اور جب تک عقد باقی ہے وہ مبیع مشتری کے ملک میں رہے گا لہٰذا اضافہ کی ملک معاوضہ کی صورت میں نہیں ہو سکتی . . . . یہی صورت کمی ثمن کی ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے بائع پورے ثمن کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا فسخ عقد کے سوا قیمت کی کمی جائز نہیں ہوگی اور فسخ ایک جانب سے نہیں ہوگا بلکہ جانبین سے ہوگا[۲]"

---

[۱] المبسوط صفحہ ۸۰ ج ۲ ۔ [۲] المبسوط صفحہ ۸۴ ج ۱۳۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عقد کا اتمام جانبین کی رضا مندی سے ہوتا ہے، لہٰذا عقد کی بنیاد جانبین کی رضامندی پر ہوگی جب وہ باہم رضا مندی سے کسی قیمت پر متفق ہو جائیں گے تو وہ عقد جائز ہوگا لہٰذا باہمی رضا مندی سے تغیر بھی جائز ہوگا اور اس کی بنیاد سماحت، دلی رضا مندی اور حسن معاملہ پر ہوگی اور اس کے لئے کبھی قیمت میں کمی بیشی کرنی پڑتی ہے اور ایک شکل سے دوسری شکل میں بھی تبدیل کرنا پڑتا ہے۔

جانبین چونکہ عقد میں بااختیار ہیں اس لئے وہ ہر طرح سے تصرف کر سکتے ہیں جب وہ اپنی رضامندی سے اصل عقد میں تبدیلی کر سکتے ہیں تو جزوی تبدیلی پر بالاولیٰ قدرت رکھتے ہیں مگر ان کے مخالفین سراسر فقہی قیاسات سے کام لیتے ہیں، ان کی نظر واقعات پر نہیں ہے اس لئے امام صاحب کمی و زیادتی کو اصل عقد کے ساتھ شامل کرتے ہیں اور حسن معاملہ کو اس کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور عقد کو قطعی اور حتمی قرار نہیں دیتے اور حسن معاملہ چونکہ اس قسم کے تصرفات کو جائز قرار دیتا ہے لہٰذا کمی و بیشی میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے۔!

ثمن اور بائع کا بیان: چند مثالیں:-

چونکہ ان بیوع کی بنیاد ثمن اول پر ہوتی ہے لہٰذا ثمن اول کو پوری طرح بیان کر دینا ضروری ہے۔ اور اسی کے ساتھ کامل رضا مندی کا تعلق ہے، لہٰذا اگر ثمن اول کے بیان میں کسی قسم کی تدلیس سے کام لیا یا اس میں کچھ داؤ پیچ رکھا، تو اس صورت میں بیع کے انعقاد میں فقہاء کا اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ ہم اس کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں :-

بائع اول نے وہ چیز ادھار خریدی اور عقد مرابحت میں اس کا اظہار نہیں کیا مگر مشتری کو کسی ذریعہ سے معلوم ہو گیا کہ اس نے ادھار خریدی تھی تو امام صاحب کہتے ہیں کہ عقد مرابحت اور تولیۃ کی صورت میں علم ہونے کے بعد مشتری کو خیار ہوگا اگر چاہے تو بیع کا امضاء کر دے اور اگر فسخ کرنا چاہے تو فسخ کر دے کیونکہ ان پر دو عقود کی بنیاد امانت پر ہے

اس سلسلہ میں مشتری بائع پر پورا پورا اعتماد کر رہا ہے لہٰذا حتمی طور پر خیانت نہ کرنے کی شرط پائی جاتی ہے اور خیانت کا وجود مشتری کے لئے خیار ثابت کرتا ہے جو عیب سے سالم ہونے کی شرط کی صورت میں ہوتا ہے۔

: ادھار کے معاملہ کو چھپانے کی صورت میں اس لئے خیانت لازم آتی ہے اور مشتری کے لئے

خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ عرف و عادت کے لحاظ سے ادھار کی قیمت نقد قیمت سے زیادہ ہوتی ہے لہذا مرابحت اور تولیہ کی صورت میں اس کا بیان کر دینا ضروری ہے تاکہ مشتری پوری طرح باخبر ہو کر اسے خریدے اور جملہ نواحی سے واقف ہو۔

اسی طرح اگر ثمن اول کسی شے میں مصالحت کا معاوضہ ہو کیونکہ صلح کی بنیاد عام طور پر قیمت کی کمی پر ہوتی ہے اور نزاع ختم کرنے کے لئے جانبین سامحت سے کام لیتے ہیں لہذا بائع پر ضروری ہے کہ مشتری کے سامنے اس کی وضاحت کرے اگر وضاحت نہ کرے گا تو مشتری کو شبہہ خیانت کی بنا پر فسخ بیع کا حق ہوگا۔

ایک صورت اور ہے کہ اصل قیمت بیس روپے ہو اور وہ پچیس روپے بتلائے اور ۲۵ پر بیع مرابحت یا تولیت کرے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مرابحت کی صورت میں مشتری کو خیار ہوگا اور تولیت کی صورت میں ثمن اول سے اسی قدر کم کر دیا جائے گا۔

مگر صاحبین اس مسئلہ میں امام صاحب سے متفق نہیں ہیں بلکہ امام ابو یوسف تو دونوں صورتوں میں کمی ثمن کے قائل ہیں اور امام محمد دونوں صورتوں میں مشتری کو خیار دیتے ہیں۔

امام محمد کی دلیل:- امام محمدؒ یہ دلیل دیتے ہیں کہ چونکہ یہ بات مشتری کی رضا میں مخل ہے اس لئے یہ خیانت کا موجب بنتی ہے لہذا اصل صورت حال ظاہر ہونے پر اسے حق خیار ملنا چاہئے جیسا کہ عیب کے ثابت ہونے پر ملتا ہے۔

ابو یوسف کی دلیل:- امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ ثمن ثانی کی بنیاد ثمن اول پر ہے اور اسی پر فریقین راضی ہوئے ہیں، لہذا خیانت ثابت ہونے پر زائد کو لغو قرار دیا جائے گا اور اسے کالعدم تصور کر کے اصل قیمت پر عقد کی بنیاد رکھی جائے گی، تاکہ بائع تدلیس سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

امام صاحب کی دلیل:- امام صاحب کی دلیل کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔

(۱) ان کے سامنے عقد کا ظاہری احترام بھی ہے جس کی مرابحت کی شکل میں منافع پر بنیاد ہے اور تولیت کی شکل میں منافع نہیں ہے لہذا جب تولیت یا مرابحت کے مقتضائے الفاظ کے خلاف خیانت ظاہر ہوگی تو مشتری کو خیار دینا ضروری ہے۔

(۲) اگر مرابحت کی صورت میں ایک وصف کا فوت ہونا لازم آتا ہے لہٰذا مشتری کو امضا اور فسخ میں خیار دیا جائے گا۔

یہاں پر مرابحت اور تولیت میں فرق ظاہر ہوتا ہے۔

تولیت میں خیانت عقد کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ پہلی قیمت مقرر کی جائے اور مشتری کے لئے خیار نہ ہو کیونکہ اس صورت میں مشتری کے لئے خیار کی صورت میں دو احتمال پیدا ہو جاتے ہیں، حالانکہ وہ عقد اپنی حقیقت سے خارج ہو چکا ہے اور ثمن زائد کی صورت میں امضا کے ساتھ بیع مرابحت بن جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے عقد جدید کی ضرورت ہے۔

اس لئے امام صاحب تولیت کی صورت میں خیار نہیں دیتے بلکہ ثمن کے قائل ہیں، مگر مرابحت میں خیانت کے ظہور سے عقد اپنی اصل حقیقت سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ مرابحت کے معنی ہی معین نفع پر کسی چیز کو فروخت کرنے کے ہیں، اس لئے خیانت کی صورت میں خیار دیا جائے گا اور صرف کمی ثمن سے کام نہیں لیا جائے گا۔

اس طرح امام صاحب خیانت اور شبہ سے عقد کو پاک رکھنے کے لئے سرگرم نظر آتے ہیں اور ساتھ ہی الفاظ عقد کے مدلول کا احترام بھی کرتے ہیں تاکہ فریقین اپنے اقوال کے پابند رہیں اور ان سے رجوع نہ کریں۔

امام صاحب یہ بھی چاہتے ہیں کہ عقد صحیح صورت میں قائم ہو تاکہ تدلیس اور خیانت کے آثار کی نفی ہو جائے۔

کاروباری روگ اور اس کا علاج: امام صاحب چونکہ منڈی کی کارستانیوں سے واقف تھے لہٰذا چاہتے تھے یہ عقود دائرہ شرعیہ کے حدود سے تجاوز نہ کرنے پائیں لہٰذا وہ جس قسم کا روگ دیکھتے تھے، اسی قسم کا علاج تجویز فرماتے تھے۔

اس باب میں امام صاحب کی آراء پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظریات محض ایک تاجر کے نظریات نہیں ہیں بلکہ ساتھ ساتھ انتہا درجے کے امین بھی نظر آتے ہیں، وہ حد درجہ دیانت کو ملحوظ رکھتے ہیں اور دوسرے متدین اصحاب اور علمائے اخلاق جس امانت و دیانت کے قائل ہیں

ان سے بڑھ کر دیانت کو کام میں لاتے ہیں بلکہ عقود تجارت کی بنیاد ہی امانت پر رکھتے ہیں۔

امام صاحب کی دیانت و امانت: چنانچہ امام صاحب کی دیانت و امانت کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ وہ کسی بڑھیا کے ہاتھ کپڑے کا ایک ریشمی ٹکڑا دو درہم میں فروخت کرتے ہیں جب بڑھیا اس پر متعجب ہو کر قسم لینا چاہتی ہے کہ جتنے کا خرید کیا اتنے میں فروخت کر رہے ہو تو وہ اسے حقیقت حال سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ اور دوسرا ٹکڑا میں نے بیس دینار اور دو درہم میں خریدا تھا دوسرا ٹکڑا چونکہ بیس دینار میں فروخت ہو گیا ہے لہذا یہ دو درہم میں پڑتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب ایک امانت دار تاجر بھی تھے صرف فقیہ ہی نہیں تھے۔

امام صاحب کی فقہ میں بھی اسی امانت کی جھلک نظر آتی ہے چنانچہ مرابحت میں وہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بیس روپے میں ایک چیز خریدی ہے اور پھر اسے پچیس روپے میں بیچ ڈالا ہے پھر اس کے بعد بیس روپے میں خرید لیا تو اب دوبارہ اگر وہ مرابحت کے طور پر بیچنا چاہتا ہے تو پہلا منافع وضع کر کے پندرہ روپے پر عقد مرابحت کر سکتا ہے۔

مگر صاحبین امام صاحب سے مختلف ہیں، وہ یہ جائز سمجھتے ہیں کہ ثمن اخیر کو بنیاد قرار دے کر بیع مرابحت کر لی جائے کیونکہ ان کے نزدیک عقد اول کا اس میں دخل نہیں مانا جا سکتا،

امام صاحب کے نظریات و تصورات: امام صاحب کے مسلک کی بنیاد دو اصولوں پر ہے۔ اول یہ کہ عقد میں سب سے مقدم امانت ہے، لہذا خیانت کا ادنیٰ شبہ بھی فسخ کا موجب بن سکتا ہے جس طرح بذات خود خیانت موجب فسخ بنتی ہے اور اس باب میں خیانت اور شبہ خیانت کی مثال سود اور شبہ سود کی ہے جس طرح سود حرام ہے اسی طرح شبہ سود بھی حرام ہے۔

دوم یہ کہ عقد ثانی کا تعلق عقد اول کے ساتھ مربوط سمجھا جائے گا جب تک مبیع ایک ہے اور عقد اخیر ہی سابق منافع کا مؤکد بنتا ہے۔

کیونکہ بائع خیار عیب کے ساتھ اسے واپس کر سکتا تھا مگر عقد ثانی سے پہلا عقد مؤکد ہو جاتا ہے اور واپسی کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔

امام صاحب نے ان دونوں اصولوں پر اپنے مسلک کی بنیاد قائم کی ہے ایک طرف تو خیانت اور شبہ خیانت سے احتراز چاہتے ہیں اور دوسری طرف عقد اخیر کو پہلے عقد کے ساتھ مربوط رکھتے ہیں۔

ان ہر دو اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اصل حقیقت کی وضاحت کر دے اگر وہ بیع مرابحت میں وضاحت نہیں کرے گا تو ربح اوّل کو راس المال سے واضح کیا جائے گا اور عقد ثانی میں جس قدر منافع بیان کیا ہے اس کا اسے حقدار قرار دیا جائے گا۔

اس طرح امام صاحب عقود تجاریہ میں اپنی فقہ کی بنیاد امانت پر رکھتے ہیں اور اسی کی نگہداری کرتے ہیں کہ کسی صورت میں امانت و دیانت ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے اور اس سلسلہ اپنے تجارتی تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

یہ ان عقود کا مجمل ساخاکہ ہے جن سے امام صاحب کی عقل و فکر کا پوری طرح اندازہ ہو جاتا ہے اور ان کے فقہی نظریات کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی ان کی فقہ کی بنیاد سراسر امانت پر ہے اور اس کی نگہداری میں وہ پورے تشدد سے کام لیتے ہیں!

فقہ

ابوحنیفہ کی امتیازی خصوصیت

امام ابوحنیفہ

شخصی آزادی پر کسی طرح کی قید نہیں لگاتے

امام صاحب کے چند نہایت ہی اہم
اور
معرکہ آرا فتوے

حنفی فقہ میں بنیادی حقوق کی اہمیت
انفرادی حریت سے متعلق امام صاحب کے افکار وفتاویٰ

انسان کی حریت ارادہ کا احترام

اہلیت تام ماننے کے باوجود جہاں تک نکاح کا تعلق ہے۔ فقہاء اکثریت شادی کے معاملہ میں عورت کو آزادی کامل نہیں دیتے کیونکہ ان کے نزدیک وہ انشائے عقد کی اہل نہیں، حالانکہ اگر وہ عاقلہ اور بالغہ ہے تو اسے کسی سے شادی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، نہ کسی خاندان کے اختیار کرنے میں اسے مسلوب الاختیار قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسے پوری آزادی ہے کہ جس سے چاہے شادی کرلے، لیکن انفرادی طور پر نہیں بلکہ اس ارادے اور اختیار میں اس کے ولی بھی برابر کے شریک ہوں گے، جو قرابت کے لحاظ سے زیادہ ہوں، یہی اولیا اس کی جانب سے نیابت کے فرائض انجام دیں گے۔ عورت کے یہ ولی اگر عورت کو کف کے اندر شادی سے روکیں اور پسند کی شادی میں (کف کے اندر) حارج بنیں تو وہ قاضی کے ہاں مرافعہ کرسکتی ہے تاکہ اس زیادتی کا انسداد ہوسکے اور عقد زواج کے لئے قاضی کسی کو ولی مقرر کردے گا۔

امام ابو حنیفہ ایک حریت مآب شخص تھے اور دوسروں کی حریت و آزادی کا پورا احترام کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح جیسے خود اپنی ذات کے لئے۔

کیا وجہ ہے کہ امام صاحب کی فقہ ایک عاقل و بالغ شخص کی حریت ارادہ کو اور اس کے تصرفات کو پورے طور پر معزز و محترم قرار دیتی ہے، وہ اسے ذرا بھی گوارا نہیں کرتے کہ کسی کی شخصی آزادی میں مخل ہونے کا حق کسی کو دیا جائے، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا جماعت، یا حاکم ذی شان،

جب تک کوئی جائز دینی وجہ موجود نہ ہو ایسی صورت میں بلا شبہ حفظ نظام کے لئے مداخلت روا ہے۔ لیکن یہ مداخلت اس باب میں روا نہیں ہو سکتی کہ کوئی شخص کسی نظام معین کے ماتحت زندگی بسر کرے یا کسی کے مال و دولت پر تصرف کی صورت پیدا کی جائے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم و جدید نظام مملکت جو مہذب اور متمدن قوموں کا ہے۔ اپنے رجحان کے اعتبار سے اصلاح عوام کے لئے دو قسموں پر منقسم ہے۔

(۱) ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ لوگوں کے انفرادی تصرفات بھی حکومت کے زیر نگرانی سرانجام پانے چاہئیں چنانچہ بعض ملکوں میں موجودہ نظام حکومت کی بنیاد اسی نظریہ پر ہے۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ہر قسم کے تہذیب و تربیت کے وسائل سے انسانی ارادہ کو نمو پذیر بنایا جائے اور اسے تربیت دینے کے بعد آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی اور دینی تقاضوں کی جو ذمہ داریاں اس پر عائد ہیں وہ خود ہی شر و فساد سے اسے دور رکھیں گی۔

امام صاحب اس دوسرے نظریہ کے حامل تھے اس لئے وہ عاقلہ اور بالغہ عورت کو شادی کے معاملہ میں پوری آزادی دیتے تھے اور دوں کو کسی قسم کے دباؤ کی اجازت نہیں دیتے تھے اور اس مسلک میں وہ دوسرے ائمہ سے منفرد تھے۔

اسی طرح وہ سفیہہ، ناقص العقل اور مقروض پر حجر (تصرفات کی قانونی ممانعت) کے قائل نہیں تھے اور قیود دینیہ کے علاوہ وہ کسی قسم کی پابندی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔

ان کی فقہ میں ایک مالک کو اپنی چیز پر پورے تصرف کا حق ہے اور قانون یا عدالت کو اس پر محاسبہ کا مطلقاً حق نہیں ہے۔

ہاں امور دینیہ کے سلسلے میں حاکم وقت پابندی لگا سکتا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں ہم امام صاحب اور ان کے مخالفین کے نظریات کی کچھ تفصیل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

حریت ارادۂ انسان (۲)

ولایتِ نکاح کا مسئلہ

شوہر کے انتخاب میں عورت بالکل آزاد ہے

مساوات مرد و زن

شریعت اسلامیہ عورت کو ذمہ داریاں سونپتے ہوئے ہچکچاتی نہیں، —— عام اس سے کہ وہ ذمہ داریاں وجوب سے تعلق رکھتی ہوں یا ادا سے، —— یہ ذمہ داریاں زن و مرد میں مشترک ہیں، جو مالی حقوق اور ذمہ داریاں مرد کے لئے ہیں وہی عورت کے لئے بھی ہیں، اگر وہ سلجھی ہوئی باکردار، عاقلہ اور بالغہ ہے تو وجوب حقوق اور نفاذ معاملات میں اسے پوری آزادی حاصل ہے اسے تصرفات کا پورا اختیار ہے، شرع اسے فیصلے اور ارادے میں وہ تمام آزادیاں دیتی ہیں جو تصرفات پر منتج ہوتے ہیں۔

جمہور فقہا کا مسلک: لیکن فقہا جب عورت کے لیئے ان حقوق کی وضاحت کرتے ہیں تو اس میں اہلیت تامہ ماننے کے باوجود حریت مطلقہ نہیں دیتے، بلکہ اولیا کو بھی شریک رکھتے ہیں

امام صاحب اور عورت کے حقوق: جمہور فقہاء اسی مسلک پر گامزن ہیں مگر امام صاحب نے تمام فقہاء کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اس آزادانہ ماننے میں امام ابویوسفؒ کے سوا کوئی فقیہہ بھی ان کا ہم نوا نہیں ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ عورت خود اپنے نکاح کے فرائض سرانجام دے سکتی ہے اور کوئی شخص اس کو مجبور نہیں کر سکتا۔ بشرطیکہ وہ کفو سے نکاح کرے اور مہر مثلی سے کم حق مہر

پرراضی نہ ہو گو بہتر یہ ہے کوئی ولی عقد کے معاملات سرانجام دے۔ لیکن اگر ایسا نہ کرے اور بذاتِ خود معاملات سرانجام دے تو نہ یہ شریعت سے سرکشی ہوگی، نہ زیادتی، نہ معصیت، اس کا کلام نافذ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنا حق استعمال کر رہی ہے،

امام صاحب کی یہ رائے شریعت اسلامیہ میں کوئی جدید اور انوکھی رائے نہیں ہے اور نہ اس میں سننِ شریعت سے خروج پایا جاتا ہے بلکہ کتاب وسُنت اور قیاس سے مستند ہے، اس حریت مآب فقیہہ کے اس آزادانہ مسلک کی وضاحت کے لئے اس کے چند دلائل ذیل میں پیش کرتے ہیں :۔

قیاس سے استدلال : ۔ (۱) کسی آزاد شخص پر ولایت صرف بوقت ضرورت ہو سکتی ہے کیونکہ ولایت حریت کے منافی ہے ۔

حریت اور آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص اپنے تصرفات میں مستقل اور آزاد ہو اس کے دائرہ عمل پر صرف اس وقت پابندی لگائی جا سکتی ہے جب اس کی سرگرمیوں سے دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اولیاء کے بغیر عقد نکاح سرانجام نہیں پا سکتا عورت کی آزادی کے سراسر منافی ہے اور بلا ضرورت اس کی آزادی کو سلب کرنا ہے، صغر سنی میں تو یہ ولایت صرف اس لئے ہے کہ وہ معاملات کو صحیح طور پر سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے۔ لیکن بلوغ کے بعد یہ عذر معقول نہیں ہے،

اس معاملہ پر دوسرے پہلو سے غور کیا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ عورت کو اپنے مال پر تصرف کا پورا حق حاصل ہے لہٰذا اسے نکاح کے معاملات میں بھی پوری طرح سے آزاد ہونا چاہیئے کیونکہ دونوں قسم کے تصرفات ایک ہی نوعیت کے ہیں اور دونوں میں کمال ولایت کی روح ایک ہی ہے۔

جب عاقل بالغ شخص کو سن اشد کے بعد اپنے مال پر تصرف کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے تو عقد زواج کے معاملہ میں بھی اسے آزاد ہونا چاہیئے ۔

اس مسئلہ کی تیسری شق یہ ہے کہ نوجوان اور عاقل بالغ مرد کو بذات خود اپنے نکاح کے امور سرانجام دینے کا حق حاصل ہے تو نوجوان لڑکی کو بھی ان شرائط کے ساتھ یہ حق ملنا چاہیئے اور معاملات کے سلسلے میں مرد عورت کے درمیان شرعاً تمیز نہیں ہونی چاہیئے اگر نکاح کا معاملہ اہم ہے تو دونوں کے لئے اہم ہے اور نقصان کا اندیشہ ہے تو دونوں کے لئے برابر ہے اگر کسی

برادری پر عورت باعث عار بن سکتی ہے تو مرد بھی باعث عار بن سکتا ہے اگر غیر کفو سے نکاح پر انہیں اعتراض کا حق حاصل ہے تو یہ نکاح اگر کسی ولی کے واسطہ سے سر انجام پائے تو بھی یہ حق سلب نہیں ہوتا بلکہ عدم کفو کی حالت میں نکاح فاسد تک ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ حسن بن زیادہ نے امام صاحب سے روایت کی ہے۔ لہٰذا یہ کافی ہے۔ اس سے آگے بڑھنا روا نہیں، اور عورت کی آزادی مجروح نہیں کی جا سکتی،

قرآن سے استدلال: (۲) جس مسلک کو امام صاحب قیاس سے ثابت کرتے ہیں، کتاب اللہ کی نصوص سے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے قرآن کریم نے نکاح بمعنی عقد کی نسبت عورت کی طرف کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ عورت بذاتِ خود اس معاملے کو سر انجام دے سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَّتَرَاجَعَا اِنْ ظَنَّآ اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ	پھر اگر شوہر (دو طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے تو اس کے بعد جب تک عورت دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے اس (پہلے شوہر) پر حلال نہیں ہو گی ہاں اگر دوسرا خاوند بھی طلاق دیدے اور عورت اور پہلا خاوند پھر ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں بشرطیکہ دونوں یقین کریں کہ خدا کی حدوں کو قائم رکھ سکیں گے۔ (۲ - ۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ کہہ کر نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔

نکاح ایک فعل ہے اور قاعدہ سے فعل کی نسبت ہمیشہ اس کے فاعل کی طرف ہوتی ہے یہ نسبت ہی اس بات کی دلیل ہے کہ عورت بذاتِ خود اس کے انشاء پر قدرت رکھتی ہے اور پھر "اَنْ يَّتَرَاجَعَا" میں دوبارہ اس کی طرف نسبت پائی جاتی ہے۔

نیز اس آیت میں عورت کے اس فعل کو تحریم کی نہایت قرار دیا ہے اور تحریم شرعی کو وہ امر ختم کر سکتا ہے جو شریعت کی نظر میں ہر لحاظ سے قابل اعتبار ہو۔

اسی طرح آیت کریمہ:-

وَ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ یَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ

اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے مت روکو (۲-۲۳۲)

اس آیت میں بھی نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسے اس کے انشا پر قدرت حاصل ہے علاوہ ازیں آیت کریمہ میں بتایا ہے کہ اگر عورت کفو سے نکاح کرنا چاہے تو اولیاء کو اسے روکنے کا حق حاصل نہیں ہے تو یہ نہی اس امر کی بخوبی دلیل بن سکتی ہے کہ عورت کو اس بات کا پورا اختیار حاصل ہے کہ کفو میں سے جس کے ساتھ چاہے شادی کرے۔

(۳) حدیث سے استدلال :- علاوہ ازیں احادیث سے بھی امام صاحب کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ عورت کو کفو سے نکاح کرنے میں پوری آزادی حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

اَلْاَیِّمُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِیِّهَا، کہ ایّم اپنے ولی سے اپنی ذات پر زیادہ اختیار رکھتی ہے (ترمذی)

اَیِّم عربی میں اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

لَیْسَ لِلْوَلِیِّ مَعَ الثَّیِّبِ اَمْرٌ ۔

یعنی ولی ثیب پر کوئی حاکمیت نہیں رکھتا۔

اس حدیث سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ثیب کو شارع نے پورا اختیار دیا ہے۔ ولی کو اس پر اختیار دینا حدیث کے منافی ہے۔

مندرجہ بالا دلائل سے امام صاحب نے استدلال کیا ہے ان کی رائے سے دیگر آئمہ نے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔

اب ہم قارئین کرام کو دونوں طرف کے دلائل سے باخبر کرنے کے لئے ضروری سمجھتے ہیں کہ دوسرے آئمہ کے دلائل بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیئے جائیں تاکہ قارئین زیر نزاع مسئلہ کے متعلق بصیرت کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

امام صاحب سے مختلف الرائے ائمہ : جو آئمہ زواج کے بارے میں عورت کی حریت پر پابندی عائد کرتے ہیں، وہ قرآن و حدیث اور قیاس سے مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں :-

(۱) ——— سب سے پہلے وہ اس ضمن میں آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں مثلاً آیت کریمہ :-

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ — یعنی اپنی قوم کی بیوہ عورتوں کے نکاح کر دیا کرو

وَالصَّالِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ — اور غلاموں اور لونڈیوں کے بھی جو نیک ہوں

وَاِمَائِكُمْ ۔ (۲۴ - ۳۲)

آیت میں انکاح یعنی احداث عقد کی نسبت اولیاء کی طرف کی ہے گو نکاح کی نسبت عورت اور خاوند دونوں کی طرف کی گئی ہے کیونکہ معاملات نکاح کا تعلق دونوں کے ساتھ ہے ۔

اسی طرح آیت :-

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا ۔

یعنی (اسی طرح) مشرک مرد جبتک ایمان نہ لائیں مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں مت دو ۔ (۲ - ۲۲۱)

اللہ تعالیٰ کا قول :-

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ۔

یعنی (مومنو) مشرک عورتوں سے جب تک ایمان نہ لے آئیں، نکاح نہ کرنا (۲ - ۲۲۱)

کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے جہاں کہیں انشائے عقد نکاح کے متعلق ذکر کیا ہے وہاں نکاح کی نسبت مرد کی طرف کی ہے ۔ چنانچہ مسلمان عورتوں کا مشرکین کے ساتھ نکاح کا ذکر کرتے وقت عورتوں کو براہ راست مخاطب نہیں کیا بلکہ ان کے اولیاء سے خطاب کیا ہے کہ جو مسلمان عورتیں ان کے زیر نگرانی ہیں ان کا مشرک مردوں سے عقد نکاح نہ کریں الغرض جس مقام پہ ولایت کا ذکر کیا ہے وہاں مردوں کی طرف نسبت کی ہے اور قرآن میں ایک آیت بھی ایسی نہیں ہے جس میں انکاح (یعنی نکاح کر دینا) کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہو ۔

سُنت میں متعدد آثار ایسے ہیں جن سے مرد کی ولایت نکاح ثابت ہوتی ہے اور عورت کو بذات خود نکاح کی اجازت نہیں دی چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

اِذَا اَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنَهٗ وَخُلُقَهٗ فَزَوِّجُوْهُ، اِلَّا تَفْعَلُوْا تَكُنْ

فِتْنَةٌ فِی الْاَرْضِ وَفَسَادٌ کَبِیْرٌ۔

یعنی جب تمہارے سامنے نکاح کے لیے ایسا شخص درخواست پیش کرے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو تو اس سے نکاح کر دو ورنہ زمین پر بہت بڑا فتنہ اور فساد کبیر بپا ہو جائے گا۔ (ترمذی)

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

اَیُّمَا امْرَءَۃٌ زَوَّجَتْ نَفْسَھَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّھَا، فَنِکَاحُھَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَاِنْ دَخَلَ بِھَا فَالْمَھْرُ بِمَا اَصَابَ مِنْھَا۔ فَاِنِ اشْتَجَرُوْا فَالسُّلْطَانُ وَلِیُّ مَنْ لَا وَلِیَّ لَہٗ۔

یعنی جو عورت اپنے طور پر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اگر مرد اس سے مجامعت کرے گا تو وہ حق مہر کی حقدار ہو گی۔ اگر اولیاء میں باہم جھگڑا ہو جائے تو جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ اس کی ولی حکومت ہے (ترمذی)

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:۔

لَا نِکَاحَ اِلَّا بِوَلِیٍّ وَشَاھِدَیْ عَدْلٍ۔

یعنی ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ (ترمذی)

علاوہ ازیں اور بھی بہت سے آثار ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت عقد نکاح نہیں کر سکتی انشائے عقد کا حق مرد ہی کو ہے۔

اور عقل کی رو سے دیکھا جائے تو بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا معاملہ بہت نازک اور اہم ہے مرد و زن دونوں کی زندگی کے ساتھ اس کا گہرا تعلق ہے مرد عورت کے خاندان کے لئے رسوائی کا باعث بھی ہو سکتا ہے اور شرف بھی بخش سکتا ہے، عورت اگر کسی خسیس سے نکاح کرے تو اس کے خاندان پر دھبہ آجاتا ہے مگر مرد اگر گھٹیا درجہ کی عورت سے نکاح کرے تو اس کے خاندان کے لئے اتنی شرم کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ عقد نکاح اس کے اختیار میں ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اولیاء عورت کو اس کے ساتھ معاملۂ نکاح میں شریک کیا ہے اور اسے یہ اجازت نہیں دی کہ اپنے اختیار سے تن تنہا یہ کام سرانجام دے کیونکہ نکاح کے انجام کا تعلق ان سب کے ساتھ ہے صرف عورت کے ساتھ نہیں ہے۔

پھر نکاح کے لئے مردوں کے حالات اور ان کے طبائع سے واقفیت ضروری ہے کیونکہ ان باتوں کے جانے بغیر یہ اندازہ نہیں ہوسکتا کہ عورت کا کفو بننے کے لئے جو صلاحیتیں درکار ہیں وہ اس میں پائی جاتی ہیں یا نہیں اور اس قسم کی واقفیت مردوں کے ساتھ اتصال اور روابط قائم کیے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا یہ صرف عورت کا کام نہیں ہے۔

اس کے برعکس مرد عورت کے حالات سے واقف ہوسکتا ہے۔ اور صحیح موازنہ اور جائزہ لینے کے بعد کسی یقین یا کم از کم ظن راجح تک پہنچ سکتا ہے۔

مگر عورت طبعی شرم و حیا یا جذبات کی وجہ سے برائی بھلائی کا صحیح طور پر اندازہ نہیں کرسکتی لہٰذا اس کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ایسے کام میں جو اس کی تمام زندگی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ کسی دوسرے کو اس کا شریک کار بنایا جاتا تا کہ اس کی مدد سے وہ صحیح انتخاب کرسکے۔ اس لئے عقدِ نکاح میں ولی کا ہونا ضروری ہے۔

امام صاحب کا مسلک صحیح ہے: یہ ہیں فریقین کے دلائل جس میں امام صاحب نے جمہور فقہاء کی مخالفت کی ہے اور رفیق حیات کے انتخاب میں عورت کو پوری آزادی دے کر حریت رائے سے کام لیا ہے۔

مگر یہاں اس امر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئیے کہ امام صاحب اگر ایک طرف عورت کو یہ آزادی دیتے ہیں تو دوسری طرف کفو کے ساتھ نکاح کرنے اور حق مہر مثل کی تعیین میں اسے پابند بھی کرتے ہیں چنانچہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کرے تو حسن بن خیار کی روایت کے مطابق وہ نکاح صحیح نہیں ہوگا بلکہ اگر اس نکاح میں ولی کی رضامندی نہ ہو تو فاسد قرار پائے گا۔ کیونکہ غیر کفو سے نکاح عورت کے خاندان کے لیئے موجب عار و ننگ ہے لہٰذا اس کا خاندان اس نکاح میں دخل اندازی کرسکتا ہے اور اس امر میں قریب ترین ولی کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر شادی سے قبل ولی راضی ہوجائے تو نکاح جائز ہوسکے گا۔ ورنہ فاسد،

اسی طرح اگر عورت کفو سے نکاح کرے مگر مہر مثل سے کم پر راضی ہوجائے تو با اختیار ولی اس پر اعتراض کرسکتا ہے کہ یا تو مہر مثل پورا مقرر کیا جائے۔ اور یا نکاح فسخ ہو۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب عورت کے جائز حقوق کی حفاظت بھی کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اختیار کو غلط استعمال کرے۔ جس سے خاندان پر زد آتی ہو تو اولیاء کو دخل اندازی کا حق بھی دیتے ہیں۔

ہر عاقل و بالغ شخص

اپنے مال و دولت پر تصرف کا پورا حق رکھتا ہے

کسی کو اپنے مال پر تصرف سے نہیں روکا جا سکتا

جبکہ کوئی شخص سن رشد کو پہنچ جائے تو امام صاحب کے نزدیک اسے اپنے مال میں ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں بھی امام صاحب دوسرے فقہاء سے منفرد (ماسوا نخعی) رہے ہیں چنانچہ جمہور فقہاء سفیہ (کم عقل) پر پابندی لگانا جائز قرار دیتے ہیں اور امام صاحب اس پابندی کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ سفیہ کسے کہتے ہیں؟

فقہ کی اصطلاح میں سفیہ سے ہر وہ شخص مراد ہے جو اپنے مال کا صحیح طور پر انتظام نہ کر سکتا ہو اور بے محل تصرف کرتا ہو اس قسم کا آدمی دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا۔

ایک یہ کہ وہ قبل از بلوغ ہی سفیہ ہو اس صورت میں حضرت امام صاحب دوسرے فقہاء کے ساتھ ہیں اور اسے حق تصرف نہیں دیتے بلکہ آیت کریمہ

کم عقلوں کو ان کا مال جسے خدا نے تم لوگوں کے لئے

جَعَلَ اللّٰہُ لَکُمْ قِیَامًا وَّارْزُقُوْھُمْ فِیْھَا وَاکْسُوْھُمْ

سبب معیشت بنایا ہے مت دو (ہاں) اس میں سے ان کو کھلاتے اور پہناتے رہو (۴-۵) کے تحت

اسے تصرف سے منع کرتے ہیں مگر اس مسئلہ میں بھی دو صورتیں ایسی ہیں جن میں حضرت امام صاحب دوسرے فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ جمہور فقہاء تو اس کے قولی تصرفات کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں مثلاً اگر وہ اپنے اوپر کسی کے حق کا اعتراف کرے یا بیع و شراء کرے تو وہ اقرار یا بیع و شراء معتبر نہیں۔

مگر امام صاحب سے اس صورت حال میں دو روایتیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس حالت میں مال تو اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا مگر اس کے تصرفات قولی کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ بلوغ کے ساتھ ہی وہ تصرفات کا اہل ہو گیا۔ مگر اس اندیشے سے کہ کہیں ناجائز تصرف کر کے مال ضائع نہ کر دے مال کو اس کے سپرد نہیں کرتے، کیونکہ یہ ممانعت ایک طرح کی تادیب و زجر ہے۔

دوسری روایت کے لحاظ سے جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور اس کے تصرفات کو نافذ قرار نہیں دیتے ہیں روایت راجح اور صحیح ہے

عام فقہاء سے امام صاحب کا اختلاف:- دوسرا مقام جس میں امام صاحب فقہاء سے مخالفت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء تو بلوغ کے بعد بھی اس پابندی کو جاری رکھنے کے قائل ہیں تاآنکہ اس میں رشد و صلاحیت پیدا ہو جائے خواہ وہ بڑھاپے کی عمر کو کیوں نہ پہنچ جائے مگر اس پر پابندی جاری رہے گی مگر امام صاحب فرماتے ہیں کہ پچیس سال کی عمر تک پہنچنے کے بعد ہر صورت میں وہ پابندی اٹھالی جائے گی اور اسے مال واپس دے دیا جائے گا کیونکہ قبل ازیں اس پر تصرفات کی پابندی محض تادیب و زجر کے طور پر تھی اور پچیس سال کے بعد زجر و توبیخ کا کچھ فائدہ نہیں۔ اس لئے مال کو اس کی تحویل میں دے دیا جائے گا اور پابندی اٹھالی جائے گی۔ چنانچہ امام صاحب سے مروی ہے:-

"جب کوئی شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے پوتے اور نواسے ہو جائیں، اس صورت میں اس پر حجر (پابندی) عائد کرتے ہوئے مجھے حیا سی آتی ہے۔"

دراصل امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ جب کوئی شخص بالغ ہو جائے تو اس میں اہلیت پیدا ہو جاتی ہے مگر جو شخص حالت سفاہت میں بالغ ہو تو تادیب و زجر کے طور پر اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ جوانی کے جوش میں اسے ضائع کر ڈالے مگر پچیس سال کے بعد تربیت کا مسئلہ ختم ہو جاتا ہے اور زجر و تادیب مفید نہیں ہو سکتی لہٰذا جائداد کو اس کے سپرد کر دینا چاہیئے اور اسے تصرفات کے اچھے یا برے نتائج سے دوچار ہونے دینا چاہیئے۔

نفسیات انسانی کا تقاضا کیا ہے؟:- علم النفس کی رو سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو امام صاحب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ علمائے نفسیات بھی پچیس سال کے بعد اور قبل کی عمر میں فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ علمائے نفسیات کا قول ہے کہ پچیس سال سے قبل انسان کے عادات و اطوار دور تکوین

میں ہوتے ہیں اور ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے مگر پچیس سال کے بعد وہ پختہ ہو جاتے ہیں اور ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی لہٰذا اگر کوئی شخص پچیس سال کی عمر کے بعد بھی اسراف کا عادی ہے تو وہ کسی طرح بھی زجر و تادیب سے باز نہیں آ سکتا۔ اس پر پابندی عائد کرنا چنداں مفید نہیں ہو سکتا۔ امام صاحب کا یہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کوئی شخص بالغ ہونے کے بعد بھی حالت سفاہت پر ہی ہو لیکن جب ایک شخص رشد و صلاحیت کے ساتھ سن بلوغ کو پہنچ جائے اور پھر اس کے بعد سفیہ ہو جائے تو اس صورت میں بہر صورت امام صاحب فقہاء کے خلاف ہیں اور اس مسلک میں امام زفر بھی امام صاحب کی تائید کرتے ہیں کہ اس پر حجر (پابندی) جائز نہیں ہے مگر جمہور فقہاء اس پر حجر کے قائل ہیں۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب ایک ہی اصل پر گامزن ہیں کہ بالغ شخص میں اہلیت کامل ہو جاتی ہے اس لئے اگر وہ اسراف و تبذیر سے بھی کام لے تو اس پر حجر (پابندی) جائز نہیں ہے خواہ وہ حالت سفاہت میں بالغ ہوا ہو یا اس کے بعد یہ عارضہ لاحق ہوا ہو۔

ہاں جو شخص حالت سفاہت میں بالغ ہو صرف چند سالوں کے لئے اس پر حجر جاری رہ سکتا ہے جیسا کہ آیت مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے اور یہ حجر محض زجر و تادیب کے طور پر ہے اور پچیس سال کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

امام صاحب اور جمہور فقہاء کے دلائل :-

اب ہم اس مسئلہ میں امام صاحب اور جمہور کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

حضرت امام صاحب کے دلائل :- امام صاحب اس مسئلہ میں آیات قرآنیہ، آثار صحیحہ اور اصول فقہ سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ پہلے ہم آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں۔

پابندی ممانعت روئے قرآن :-

۱۔ آیات قرآنیہ مثلاً :-

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۵

یعنی مسلمانو عقود کی پابندی کرو۔ نیز یہ آیت۔

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (۳۴/۱۷) یعنی عہد کی پابندی کرو اس کے بارے میں باز پرس ہوگی

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

ان کے علاوہ دیگر آیات کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ عقود سے التزامات کو پورا کرنا ضروری ہے اور بالغ شخص اس امر کا مکلف ہے کہ اپنے عقود کو پورا کرے اور تبذیر اس تکلیف سے

مانع نہیں ہو سکتی لہٰذا عموم تکلیف کے لحاظ سے ہر شخص پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے عقود کو پورا کرے خواہ وہ فضول خرچ ہو یا نہ ہو۔ وہ عقود ہبہ مالی کی قسم سے ہوں یا مبادلات مالیہ سے تعلق رکھتے ہوں جو التزام بھی باہمی رضامندی سے کیا جائے گا اس کا پورا کرنا لازم ہے۔

اس عموم دلالت کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ تبذیر کی صورت میں ان التزامات کا ایفا لازم نہیں ہے بلا وجہ عموم قرآن کی تخصیص ہے لہٰذا فضول خرچ پر بھی لازم ہے کہ وہ عقود کو پورا کرے اور اس پر حجر (پابندی) اصول شریعت کے خلاف ہے۔

آنحضرتؐ کے فیصلے :- ۲ - قتادۃ حضرت انس بن مالک سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ایک شخص کمزور عقل تھا مگر وہ کاروبار کیا کرتا تھا اس کے کنبہ کے لوگ آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض گزار ہوئے کہ فلاں شخص پر حجر کیا جائے کیونکہ وہ کمزور عقل ہے۔

آنحضرتؐ اسے بلا کو خرید و فروخت سے منع فرمانے لگے تو اس نے عرض کیا کہ میں اس کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ۔

اِنْ بِعْتَ فَقُلْ لَاخِلَابَةَ وَلَكَ — یعنی بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ دھوکا

یعنی بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ دھوکا نہ ہو

الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ — اس کے بعد تمہیں تین روز تک اختیار ہو گا

(ترمذی)

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ایک شخص خرید و فروخت کیا کرتا مگر گڑبڑا جاتا تو آنحضرتؐ نے فرمایا:

"جب تم بیع کرنے لگو تو" لَاخِلَابَةَ "کہہ دیا کرو۔

(یعنی دھوکا نہ ہو)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کاروبار میں وہ شخص دھوکا کھا سکتا تھا اور اس قسم کا ضعف رائے بھی ایک قسم کی سفاہت ہے مگر یہ تصرفات سے مانع نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اگر یہ مانع ہوتی تو آنحضرتؐ اسے منع فرما دیتے مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا بلکہ صرف مشورہ دے دیا۔ تاکہ اسے حق خیار حاصل ہو جائے اور اگر وہ نقصان محسوس کرے تو بیع کو رد کر سکے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفاہت اور غفلت حجر یا تصرفات سے منع کا موجب نہیں بن سکتیں۔

قیاس ورائے کی روشنی سے:- ۲۱- قیاس ورائے سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص بالغ ہو جائے اسے اپنے تصرفات میں کامل آزادی حاصل ہونی چاہیئے اور اس پہ پابندی عائد کرنا شرف انسانیت کے خلاف ہے کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ مصلحت کی آڑ لے کر اس پر پابندی کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ پابندی اس کی ذات کے لیئے اس قدر تکلیف دہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں ہر قسم کی تکلیف ہیچ ہے۔

کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ مصلحت عامہ کا تقاضا یہ ہے کہ سفہاء پہ پابندی عائد کی جائے اور انہیں تصرفات سے روکا جائے۔ اجتماعی اور قومی مفاد کی رو سے اموال اسی شخص کے ہاتھ میں دینے جائز ہیں جو ان سے بہتر آمدنی حاصل کر سکے ورنہ ان کی نگرانی کے لیئے دوسرے شخص کا تقرر ضروری ہے تاکہ مال کارگر لوگوں کے ہاتھ میں رہے اور ضائع نہ ہونے پائے لہٰذا قومی مصالح کا تقاضا یہ ہے کہ کم عقل لوگوں پہ پابندی لگائی جائے اور انہیں آزادانہ تصرفات کی اجازت نہ دی جائے تاکہ وہ اموال تلف نہ ہونے پائیں کیونکہ مصلحت عامہ کا تقاضا تو یہ ہے کہ بے کار لوگوں کو کام پہ لگایا جائے تاکہ تقسیم کار کے طور پہ کوئی فرد بھی بے کار نہ رہنے پائے لہٰذا پابندی عائد کرنے میں قومی نقصان کے علاوہ انسانیت کی اہانت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے۔

قیاس کا تقاضا کیا ہے؟:- اس لیئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو شرف انسانیت کی رو سے مجھے اس بات سے شرم محسوس ہوتی ہے کہ اس پر کسی قسم کی پابندی عائد کروں۔

قیاس کی رو سے دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک سفیہ جب مہر مثل کے ساتھ عقد نکاح کر سکتا ہے اور طلاق وعتاق کے سلسلہ میں اس پہ کسی قسم کی پابندی نہیں ہے تو یہ ناممکن ہے کہ ایک شخص پہ نکاح، طلاق اور عتاق کے سلسلہ میں تو کسی قسم کی پابندی نہ ہو اور دیگر تصرفات مالیہ میں پابند کر دیا جائے حالانکہ نکاح کے معاملہ میں احتیاط اور حسن تدبیر سے کام لینے کی زیادہ ضرورت ہے جب ان تصرفات میں اسے کامل آزادی حاصل ہے تو خالص مالی تصرفات میں بالاولیٰ آزادی ہونی چاہیئے۔ یہ ایک عجیب وغریب منطق ہے کہ کسی شخص پر عقد نکاح میں کوئی پابندی عائد نہ ہو اور مکان وغیرہ کو کرایہ پہ دینے میں اس پہ پابندی لگا دی جائے۔

جو فقہا سفیہ پر حجر کے قائل ہیں وہ اس کے وہ اقرار جو مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے جائز قرار دیتے ہیں لیکن مالیات میں انہیں نافذ نہیں کرتے۔

چنانچہ اگر وہ کسی قابل حد چیز کا اقرار کرے تو اس پر حد یا قصاص کی سزا نافذ کی جائے گی حالانکہ حدود و قصاص شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ مگر وہ اقرار مالی کو نافذ قرار نہیں دیتے جو حدود و قصاص سے کم درجہ کی چیز ہے۔

جمہور فقہاء کے دلائل :- یہ وہ ادلہ ہیں جن سے امام صاحب کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ اب ہم وہ دلائل پیش کرتے ہیں جو جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید کرتے ہیں۔

چنانچہ جمہور فقہاء بھی اس سلسلہ نصوص قرآنیہ، آثار صحابہ اور رائے و قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) قرآن پاک میں ا۔

(۱) وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

نیز یہ بھی وارد ہے۔

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا، أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ۔

ترجمہ = اور اگر قرض لینے والا بے عقل یا ضعیف ہو یا مضمون لکھوانے کی قابلیت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی ہو وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوا لے (۲ - ۲۸۲)

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی صورت میں بھی سفیہ کا مال اس کے حوالہ نہیں کرنا چاہیئے اور اسے اپنے مال میں اس سے زائد تصرف کا حق نہیں ہے۔ کہ اسے طعام و لباس فراہم کر دیا جائے اور مال کی حفظ و صیانت، اور ترقی کے وسائل اسے نہ سونپے جائیں۔ چنانچہ اس مفہوم کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقد مداینت اور اس کی کتابت کی ذمہ داری متولی کے ہاتھ میں ہے۔ اگر سفیہ کے لئے عقود کا اختیار ہوتا تو یہ چیزیں اس کے سرپرست کے اختیار میں نہ دی جاتیں ان اختیارات کے سلب کر لینے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفیہ پر حجر ہے اور اسے تصرفات مالیہ کا حق نہیں ہے[۱]

---

[۱] امام صاحب اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں سفہاء سے کم سن لڑکے مراد ہیں کیونکہ پہلے یتامٰی کے احکام بیان ہو رہے ہیں اور "السفہاء" پر الف لام اس پر دال ہے لہٰذا اس سے مراد وہ بچے ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

ثانیاً آثارِ صحابہ سے ثابت ہوتا ہے کہ سفہاء پر حجر (پابندی) جائز ہے چنانچہ عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ حضرت زبیر بن عوام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ میں نے ایک سودا کیا تھا جس کی وجہ سے حضرت علیؓ مجھ پر حجر کرنا چاہتے ہیں۔ تو زبیر نے کہا:

"بیع میں، میں تمہارا شریک کار بنتا ہوں"

یہ سن کر حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ بن عفان کے پاس آئے اور کہا کہ میرے بھائی عبداللہ پر حجر کا حکم جاری کر دیجئے اس پر زبیر نے کہا کہ میں اس کا شریک کار ہوں۔

حضرت عثمانؓ نے معذرت چاہی اور کہا کہ جس کا شریک کار زبیر جیسا شخص ہو میں اس پر کیسے پابندی عائد کر سکتا ہوں"۔

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفیہ پر حجر صحابہ کرام میں معروف تھا ورنہ حضرت علیؓ اس کا مطالبہ نہ کرتے اور پھر اس مطالبہ پر زبیرؓ، عثمانؓ اور دیگر صحابہ میں سے کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا۔

اسی طرح جب حضرت عائشہؓ نے اپنے بعض قطعات (اراضی فروخت کئے تو عبداللہ بن زبیر نے کہا کہ وہ اس سے رک جائیں ورنہ میں حجر کر دوں گا۔

یہ سن کر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اگر تم نے یہ کیا تو میں کبھی کلام نہیں کروں گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عائشہ دونوں "حجر" کو جائز سمجھتے تھے[1]

سبب حجر کا متحقق ہونا ضروری ہے:- رائے اور قیاس کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیہ پر حجر میں اس کے مال کی اصلاح ہے اور اسے ضائع ہونے سے محفوظ کرنا ہے جیسا کہ بچے کے مال کی صیانت کے لئے اس پر حجر کیا جاتا ہے جب اس پر حجر کا سبب

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

جو پچیس سال کی عمر کو نہ پہنچے ہوں یہی معنی دوسری آیت کے ہیں اور ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس سے فضول خرچ لوگ مراد ہیں۔

[1] ان ہر دو آثار کا جواب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ صحابہ کرام کے فتاوی ہیں اور صحابی کا فتوی نص کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا لہذا نص کی موجودگی میں فتاوی سے استدلال جائز نہیں ہے۔

متحقق ہے تو اس پر حجر ضروری ہے - ورنہ اگر وہ اپنے اموال کو ضائع کر دیں گے تو معاشرے پر بوجھ بن جائیں گے اور جرائم کا ارتکاب کر کے خرابیاں پھیلاتے پھریں گے[1]

یہ ہیں فریقین کے دلائل جنہیں ہم نے بعینہٖ نقل کر دیا ہے - اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی -

---

روایت ہے کہ فقیہ شام امام اوزاعی نے جو امام ابو حنیفہ کے معاصر تھے، ایک مرتبہ عبداللہ بن مبارک سے کہا:

"یہ کوفہ کا بدعتی شخص کون ہے جو ابو حنیفہ کنیت کرتا ہے ؟"

ابن مبارک نے کوئی جواب نہیں دیا، البتہ نہایت دقیق قسم کے مسائل بیان کرنے لگے، اور ان مسائل کے طرق فہم اور انداز فتویٰ پر گفتگو کرنے لگے،

اوزاعی نے پوچھا "یہ کس شخص کے فتاویٰ ہیں ؟"

ابن مبارک نے کہا "میں ان سے عراق میں ملا تھا"

اوزاعی نے کہا "یہ تو مشائخ میں کوئی نہایت ہی برگزیدہ شخص ہیں، میں بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوں گا، اور علم حاصل کروں گا"

ابن مبارک نے کہا "یہ ابو حنیفہ ہیں"

پھر اوزاعی اور ابو حنیفہ کی مکہ میں ملاقات ہوئی، اور وہ مسائل زیر بحث آئے، جو ابن مبارک نے بیان کیے تھے، جب یہ دونوں جدا ہونے لگے تو اوزاعی نے ابن مبارک سے کہا:

" اس شخص کی کثرت علم اور وفور عقل پر مجھے رشک آتا ہے استغفر اللہ میں کتنی بڑی غلط فہمی میں مبتلا تھا ؟ میں اسے متہم کرتا تھا لیکن یہ تو اس کے بالکل برعکس ہے جو مجھے بتایا گیا تھا[2]

---

[2] الخیرات الحسان ص ۳۳

---

[1] امام صاحب کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ کم سن بچے پر حجر تو معاملات سے عجز کے سبب ہے۔ جس کی علت کم سنی ہے مگر سفیہ میں یہ علت متحقق نہیں ہے لہٰذا اس پر قیاس جائز نہیں ہے -

مقروض پر پابندی

امام ابو حنیفہ کے تفقہ کا ایک نہایت اہم پہلو

آزادیٔ فکر و عمل انسان کا حق ہے۔

امام صاحب نہایت شدت سے اپنی اس رائے پر قائم ہیں کہ عاقل بالغ شخص کو قول و ارادے کی آزادی حاصل ہونی چاہیئے اور اس سلسلے میں اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے لہٰذا مقروض پر بھی اس کے تصرفات میں کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے اور اس کے جملہ مالی اقرار نافذ ہوں گے۔

مقروض کے بارے میں جمہور فقہاء سے امام صاحب کا اختلاف :- مگر تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ مال دار شخص اگر مقروض ہو جائے تو اس کے قرضہ جات ادا کرنے کے لیئے قاضی اس پر پابندی عائد کر سکتا ہے کیوں کہ قرضوں کی ادائیگی میں ایک غنی شخص کی لیت و لعل ظلم ہے اور ظلم کا دفع حکومت کے ذمہ ہے لہٰذا حقوق ثابتہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں قاضی اسے جیل میں بھی بھیج سکتا ہے۔

امام صاحب اس حد تک تو باقی فقہاء کے ساتھ ہیں کہ قرضہ جات کی ادائیگی اور دفع ظلم کے لیئے مقروض کا حبس جائز ہے اور یہ قرض خواہ اور مقروض دونوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ قرضہ بہر صورت ادا ہونا چاہیئے مگر امام صاحب نے دو باتوں میں جمہور کی مخالفت کی ہے۔

۱ - اوّل یہ کہ اس پر حجر (پابندی) جائز نہیں ہے اور نہ اسے تصرفات قولی سے روکنا جائز ہے۔

۲ - قرضہ ادا کرنے کے لیئے مقروض کے مال کو جبراً فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

جمہور فقہاء مقروض کو قید کرنے کے ساتھ ان امور کو بھی جائز رکھتے ہیں تاکہ بالفعل قرضہ ادا ہو سکے لہٰذا

جمہور کے نزدیک قرض خواہ کو دو قسم کا حق حاصل ہے۔

ایک اسے گرفتار کرا کے قید کرا دینے کا تاکہ قرضہ ادا ہو سکے۔

اور دوم قرضہ وصول کرنے کے لئے مقروض کے مال کی فروخت کا دعویٰ کرنے کا۔

جب کسی پر اتنا قرضہ ہو کہ اس کی تمام جائداد پر حاوی ہو سکتا ہو تو اس پر جمہور فقہاء کے نزدیک حجر جائز ہو گا اور یہ حجر صرف اسی مال پر ہو گا جو حجر کے وقت موجود ہے لیکن جو مال اس نے حجر کے بعد کمایا ہے اس پر اسے تصرفات کا حق حاصل ہو گا اور اس میں قرض خواہوں سے اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل تو یہی ہے کہ مصلحت عامہ حجر کی متقاضی ہے اور مقروض کو تصرفات کی اجازت دینے سے لوگوں کے حقوق اور قرضہ جات ضائع ہوتے ہیں لہٰذا لوگوں کے اموال کی حفاظت کا تقاضا ہے کہ احتیاطاً اس پر حجر کیا جائے۔

امام صاحبؒ کے دلائل قاطعہ :-

امام صاحب یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حجر کرنے سے مقروض کو نقصان پہنچے گا اور یہ نقصان قرض خواہوں کے نقصان سے بڑھ کر ہے۔ اسے تصرفات کی آزادی دے کر قرضہ جات کی وصولی ہو سکتی ہے تو پھر کیوں شہریت کے حقوق اس سے سلب کئے جائیں؟ اس سے قرضہ جات کے وصول کرنے کے لئے اسے قید کیا جا سکتا ہے حتیٰ کہ وہ قرضہ ادا کرنے کے لئے مجبور ہو جائے۔

اسی طرح قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت بھی ہو جائے گی اور وہ شرف انسانیت سے محروم بھی نہیں ہونے پائے گا۔ یہ کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت میں اس طرح غلو سے کام لیا جائے کہ اس کے اموال تک کو جبراً نیلام کر دیا جائے اور محض ایک موہوم خطرے کی بنا پر اسے نقصان پہنچایا جائے۔

اس طرح مدین (مقروض) پر حجر کو نا جائز قرار دے کر امام صاحب عاقل بالغ کی آزادی کی حفاظت کرتے ہیں اور قرضہ کی ادائیگی کے لئے صرف نظر بندی کو کافی خیال کرتے ہیں۔

رہا مقروض کے اموال کی فروخت تو اس مسئلہ میں صاحبین جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور وہ دائن (قرض خواہ) کے مطالبہ اور قاضی کے فیصلہ کے بعد اموال کی فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں عام اس سے کہ وہ قرضے اس کے جمیع اموال پر حاوی ہوں یا نہ ہوں اور اس کے لئے وہ آثار اور فقہ ودرایت سے استدلال کرتے ہیں

آثار سے استدلال :-

۱:- آنحضرتؐ نے حضرت معاذ کے قرضے ادا کرنے کے لئے ان کے اموال کو فروخت کر دیا تھا۔ اور وہ رقم غرباء کے مابین قرضوں کی نسبت سے تقسیم فرما دی تھی۔

۲:- حضرت عمر بن خطاب نے اپنے زمانۂ خلافت میں اسیفع جھنی کے اموال کو اس کا قرضہ ادا کرنے کے لئے فروخت کر دیا تھا کہ اس نے حجاج سے سبقت کرنے کے لئے لیے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر خطاب کرتے ہوئے فرمایا:۔

لوگو! قرض لینے سے بچتے رہو قرض کی ابتدا ملال ہے اور انجام کار حزن و پریشانی کے سوا کچھ حاصل نہیں۔ اسیفع جھنی دیانت و امانت کے لحاظ سے نہایت پسندیدہ شخص ہے اس نے حاجیوں کی سبقت کے خیال سے قرضے لیے۔ اب وہ مقروض ہے چنانچہ میں اس کے مال کو فروخت کر کے وہ رقم قرض خواہوں میں تقسیم کر رہا ہوں لہٰذا جس کسی کو بھی اس سے کچھ لینا ہے وہ میرے پاس حاضر ہو[1]

حضرت عمرؓ نے جمہور امت کے سامنے یہ اعلان کیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تو گویا تمام مجمع اس پر متفق تھا کہ مدین کے اموال کا فروخت کرنا جائز ہے

قیاس و رائے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کے حق واجب کو باوجود وسعت کے ادا نہ کرتا ہو تو قاضی کو چاہیئے کہ اس کی طرف سے وہ قرضہ وصول کرے کیونکہ رفع ظلم کا فریضہ قاضی پر عائد ہوتا ہے۔ اور جب جائداد کی فروخت سے وہ ظلم رفع ہو سکتا ہے تو قاضی اس کے مال کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔

امام صاحب کے دلائل قیاس و رائے سے :-

امام صاحب چونکہ مالک کی حریت تامہ کے قائل ہیں اس لئے وہ عمومات قرآنی اور حدیث نبوی اور قیاس و رائے سے استدلال کرتے ہیں۔

۱:- آیۂ قرآنیہ :-

لَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو (ع ۵ ن ۴ پ)

[1] المبسوط سرخسی ص ۱۶۴ ج ۲۴

یہ آیت اپنے عموم کے لحاظ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بیوع کی بنیاد باہمی رضامندی پر ہے لہٰذا مالک کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے اور جبراً اس کی جائداد فروخت کرنے سے رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ بیع ناجائز ہوگی۔

۲۔ آنحضرتؐ کا فرمان ہے

"کسی مسلمان کا مال اس کی دلی رضامندی کے بغیر کھانا جائز نہیں ہے۔"

اور قاضی کے فروخت کرنے پر وہ راضی نہیں ہے لہٰذا اس کی فروخت ناجائز قرار پائے گی۔

۳۔ قیاس و رائے کا تقاضا یہ ہے کہ قرض خواہوں کا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ اس کے اموال کو فروخت کیا جائے بلکہ ان کا تقاضا تو یہ ہے کہ قرضہ ادا کیا جائے۔ ضروری نہیں ہے کہ جائداد کو فروخت کر کے اس کے قرضہ جات ادا کئے جائیں لہٰذا اسے قید کر کے بھی قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے جس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

اب رہی حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ آنحضرتؐ نے ان کا قرض ادا کرنے کے لئے ان کا مال فروخت کر دیا تھا تو یہ حضرت معاذ کی خود درخواست پر کیا تھا۔ انہوں نے آنحضرتؐ سے درخواست کی تھی کہ درمیان میں پڑ کر کسی طرح سے قرض ادا کر دیں اور پھر یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ آنحضرتؐ کے کسی اقدام پر حضرت معاذؓ دل سے خوش نہ ہوتے

اور حضرت عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اگر حضرت عمرؓ کے اس اقدام کو بیع قرار دیا جائے تو یہ اسیفع کی رضامندی سے تھی ورنہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا مال چونکہ قرضہ جات کی قسم سے تھا۔ لہٰذا حضرت عمرؓ نے قرض خواہوں میں اسے تقسیم کر دیا تھا۔ اور ایسی صورت میں قاضی یہ کر سکتا ہے۔

امام صاحب کا واضح مسلک خود اختیاری:۔ بہر حال مدین (مقروض) پر حجر (پابندی) کے سلسلے میں امام صاحب کی یہ رائے ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے اسی اصل پر قائم ہیں کہ کسی مالک کو اس کے اموال میں پوری آزادی حاصل ہونی چاہیئے اور اس کے تصرفات پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے وہ خود اپنے مصالح کو زیادہ سمجھ سکتا ہے اور اسے اس کے التزامات سے سبکدوش کر کے تکلیف پہنچانا جائز نہیں ہے کیوں کہ ذاتی تکلیف مالی تکلیف سے بڑی ہے۔

دوسرے کی مصلحت کی آڑ میں اس پر ظلم کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس شخص پر حجر ہی کر کے اس کے قرضہ جات ادا کئے جائیں۔ بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں قید وغیرہ سے بھی قرضہ کے ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔

ہر مالک اپنے مال پر تصرف میں آزاد ہے

فقہ حنفی کا ایک بنیادی اور اساسی مسئلہ

تصرف اموال کی آزادی

کتب ظاہر الروایت یہ بیان کرتی ہیں کہ امام صاحب مالک کو اس کے اموال پر پوری آزادی دیتے ہیں وہ جس طرح چاہے اپنے اموال میں تصرف کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں حکومت کی طرف سے اس پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی خواہ اس کے تصرفات سے کسی کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو۔

البتہ جب دوسرے شخص کا ان اموال پر کسی قسم کا حق ہو تو وہ تصرف سے روک سکتا ہے۔

یہ اس لئے کہ کسی چیز پر ملک کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اسے اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہے لہٰذا جب کسی دوسرے کے حقوق عینی اس مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے تو کسی شخص کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے تصرفات سے منع کرے اگر کسی شخص کے پاس زمین ہے تو وہ اپنے مکان کی کھڑکیاں اور دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کنواں کھدوا سکتا ہے گو اس سے دوسرے کی دیوار کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو حتیٰ کہ اگر کمزور ہو کر اس کی دیوار گر بھی پڑے تو اس پر تاوان نہیں عائد ہو گا کیونکہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ اور دوسرے پر زیادتی نہیں کی اور بلا تعدی کسی پر تاوان ڈالنا جائز نہیں ہے اور دوسرے کی تکلیف سے مالک کو اپنی ملک پر تصرف سے منع کرنا ملک کے تقاضے کے خلاف ہے کیونکہ ملک کا تو مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اسے کامل تصرف کا حق حاصل ہے اور روکنے سے حق تصرف باقی نہیں رہتا۔

حریت تصرف اور حق ملکیت پر امام صاحب کی رائے :-

حریت تصرف اور حقوق ملکیت کے بارے میں امام صاحب

کی یہ رائے ہے کہ وہ مالک کو کامل آزادی دیتے ہیں اور شعبۂ قضا کو اس میں دخل اندازہونے کی اجازت نہیں دیتے بشرطیکہ وہ اپنے دائرہ ملکیت کے اندر تصرف کرے تو کیا امام صاحب کے مسلک کے یہ معنی ہیں کہ اس پر کسی قسم کی بھی پابندی نہیں ہے؟

امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ بلحاظ قضا کے اس پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہے مگر دیانت کی رو سے اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے اور ایسا طریق اختیار نہ کرے جو دوسرے کے لئے ایذا کا باعث بنتا ہو اور دینی اور اخلاقی پابندی قضا کی پابندی سے بھی زبردست ہے لہٰذا اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام صاحب پڑوسی کو تکلیف پہنچانے کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ وہ تو اسے حرام قرار دیتے ہیں اور اس معاملہ کو لوگوں پر چھوڑتے ہیں کہ وہ خود ہی فیصلہ کر لیں۔

عدلیہ کی دخل اندازی سے یہ طریق زیادہ مفید ہے کیونکہ ایک کے مفاد کا دوسرے سے متعلق ہونا اور سوسائٹی کا دباؤ قانون کے دباؤ سے زیادہ مفید ہوتا ہے اور لوگوں کو جادۂ مستقیم پر قائم رکھتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے امام صاحب کے پاس شکایت کی کہ میرا پڑوسی اپنے مکان میں کنواں کھود رہا ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں میرے مکان کی دیوار نہ گر پڑے۔

امام صاحب نے کہا کہ تم اس کنویں کے پاس ہی گڑھا کھود لو چنانچہ اس نے کھود لیا۔ کنواں پھٹ گیا اور مالک اسے پُر کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اس واقعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح امام صاحب نے مالک کو کنواں پُر کرنے پر مجبور کر دیا اور عدالت میں جانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے رفع کر دیا اور فریقین کو تکلیف سے بچا لیا۔

بہر حال امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ کسی مالک کو اس کی ملک میں تصرف سے منع نہ کیا جائے اور جب تک وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہو قانون قضا کو اس میں دخل دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو لوگ باہمی فیصلے سے خود ہی اس کا علاج کر لیں گے۔

متاخرین فقہائے حنفیہ کا مسلک بدل گیا

مگر متاخرین فقہائے حنفیہ کا یہ فتویٰ ہے کہ جس تصرف سے پڑوسی کو نقصان پہنچ رہا ہو اس سے مالک کو روکا جا سکتا ہے جیسا کہ حدیث "لا ضرر و لا ضرار" سے معلوم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دور میں لوگ دینی اور اخلاقی تقاضوں کے پابند نہیں رہے اس لئے قانونی دباؤ سے انہیں مجبور کیا جا سکتا ہے کہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہنچائیں اور قضا کا تو کام ہی یہی ہے کہ ممکن طریقہ سے احکام شریعت کو نافذ کرنے کی تدبیر اختیار کرے۔

کون سے ضرر قابل دست اندازی حکومت ہیں ؟ :-

قضا کو یہ نہیں چاہیئے کہ معمولی ضرر کے پیش نظر دخل انداز ہونا شروع کر دے بلکہ جب ظاہر طور پر ضرر پہنچ رہا ہو تو اس وقت قانون کو جنبش کرنی چاہیئے چنانچہ کمال الدین ابن الہمام فتح القدیر میں ضرر فاحش کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"جس ضرر سے کسی کا مکان گر پڑنے کا اندیشہ ہو یا اس کی بنیاد دیوار کو کمزور کرنے کا باعث بنتا ہو اور کلیتہً اس کی افادی حیثیت ختم ہوتی ہو ــــ مثلاً روشن دان کو بند کرنا ــــ تو یہ ضرر بیّن ہے۔ لہٰذا دھوپ کو روکنا یا ہوا کی کھڑکیوں کو بند کرنا ضرر فاحش نہیں ہے کیونکہ ان کے بغیر بھی مکان سے فی الجملہ انتفاع حاصل ہو سکتا ہے۔"

یہی رائے امام مالک کی ہے۔ چنانچہ علامہ قرافی تہذیب الفروق میں لکھتے ہیں :-

"بلاشبہ جو شخص کسی قطعۂ ارضی کا مالک ہو وہ اس میں عمارت بنا سکتا ہے اور اس عمارت کو اتنا بلند لیجا سکتا ہے کہ دوسرے کو نقصان نہ پہنچے اسی طرح کنواں بھی کھود سکتا ہے بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی ملک سے انتفاع اسی حد تک جائز ہے کہ دوسرے کی تکلیف کا باعث نہ بنے اگر اس سے دوسرے کو تکلیف پہنچتی ہو تو یہ انتفاع جائز نہیں ہے۔

وقف اور واقف

کیا ورثا پر کوئی پابندی عائد ہوتی ہے؟

امام صاحب کے مسلک کی بنیاد

ان مسائل میں امام صاحب نے اپنے مسلک کی بنیاد اس اصل پر رکھی ہے یا ان کے فروع کے تتبع سے یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ملکیت میں تصرف کے لئے مالک پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں ہو سکتی اور نہ قانون دخل انداز ہو کر اسے کسی قسم کے تصرف سے روک سکتا ہے، خواہ اس کے تصرف سے دوسرے کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو۔

یہ دوسری بات ہے کہ دینی اور اخلاقی اصول کے لحاظ سے وہ پابند ہے کہ ہمسایہ کو تکلیف نہ پہنچائے لیکن یہ ضابطہ دینی ہے قانون سے اس کا تعلق نہیں ہے

جب قانون قضا اس پر پابندی عائد نہیں کر سکتا تو وہ از خود بھی اس بارے میں اپنے اوپر کوئی پابندی نہیں لگا سکتا۔

اس بنیاد پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ کسی چیز کے وقف کر دینے سے اس کا یا اس کے ورثہ کا حق ختم نہیں ہو جاتا ہے کیونکہ ایک قسم کا اعارہ ہے اور اس کے احکام بھی اعارہ کے ہیں جیسا کہ صاحب "الاسعاف" اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"وقف تمام آئمہ کے نزدیک جائز ہے اختلاف صرف یہ ہے تو اس کے لزوم اور عدم لزوم میں ہے امام صاحب کے نزدیک اس کی حیثیت اعارہ کی ہے لہٰذا وقف کا تعلق صرف منافع سے ہوگا اصل چیز مالک ہی کے ملک میں رہے گی لہٰذا اگر واقف اپنی زندگی میں اس سے رجوع کر لے تو یہ رجوع گو

مکروہ ہے مگر جائز تصور ہوگا۔

علامہ کاسانی کی رائے :- اور صاحب البدائع (علامہ کاسانی) لکھتے ہیں :-

"جواز وقف میں تو آئمہ کے مابین کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے کہ جب تک واقف زندہ ہے وقف کی پیداوار کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ مثلاً ایک شخص نے مکان یا زمین وقف کی ہے تو اس مکان یا زمین کی پیداوار اور آمدنی کا صدقہ کرنا اس پر لازم اور واجب ہے اور آمدنی کو صدقہ کرنے کی مثال نذر کی ہے جس کا ایفا ضروری ہوتا ہے

تطبیق کی صورت :- صاحب البدائع اور مصنف الاسعاف" کی آراء کے مابین بایں طور تطبیق ہو سکتی ہے کہ صاحب "البدائع" از روئے دیانت اس کے وجوب کے قائل ہیں جبکہ وقف محض نیکی کی خاطر ہو اور صاحب اسعاف اس کی قانونی پوزیشن واضح کرتے ہیں۔ مگر ان دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک مالک پر کچھ پابندی عائد نہیں ہوتی اور وہ ہر طرح سے اس پر تصرف کا حق رکھتا ہے کیونکہ اصل شے اس کی ملک ہے لہٰذا اسے شرعاً تصرف کی آزادی حاصل ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب اپنے اسی قاعدہ پر قائم ہیں کہ مالک اپنے اموال میں ہر لحاظ سے آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی اور نہ وہ از خود پابندی لگا سکتا ہے

وقف کے بارے میں امام صاحب کے مسلک پر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا گیا ہے جن میں سے بعض دلائل نقلیہ ہیں اور بعض کا تعلق قیاس اور رائے سے ہے

دلائل نقلیہ :- (۱) طحاوی حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ سورۂ نسا اور ورثا کے فرائض نازل ہونے کے بعد میں نے آنحضرت سے سنا کہ آپ نے حبس یعنی وقف سے منع فرمایا"

نیز بیہقی نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ جب فرائض یعنی ورثا کے حصے نازل ہوئے تو آنحضرت نے فرمایا۔

لَاحَبْسَ عَنْ فَرَائِضِ اللهِ

یعنی اللہ کے مقرر کردہ حصوں سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی۔

اگر مالک کی اصل چیز میں تصرف سے منع کیا جائے اور ورثا کی طرف ملک کا انتقال نہ ہو سکے تو اس سے اللہ کے فرائض سے حبس لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔

(۲) نیز حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو جس وقف کا آنحضرت نے حکم دیا تھا اس کے بارے میں

انہوں نے کہا

"اگر آنحضرت کے لئے اس کے صدقہ کا خیال نہ ہوتا تو میں اسے واپس کر لیتا"

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وقف سے رجوع جائز ہے۔ بلکہ اصل چیز میں تصرف جائز ہے اور حضرت عمر صرف اس بنا پر رجوع نہیں کر رہے کہ آنحضرت نے جس حالت پہ چھوڑا ہے آنحضرت کی وفاداری، محبت اور طاعت کا تقاضا یہ ہے کہ رجوع نہ کیا جائے

(۳) مالک کو تصرفات سے روکنا اصول فقہیہ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ دو قاعدے فقہ میں تسلیم شدہ ہیں۔

(۱) ملکیت کا تقاضا یہ ہے کہ مالک کو بیع ہبہ اور رہن کرنے میں پوری آزادی حاصل ہو کہ وہ جس طرح چاہے اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کر سکے۔ لہٰذا ہر وہ تصرف جو ملکیت سے مانع بنے، وہ باطل ہے بشرطیکہ کسی نص شرعی سے ثابت نہ ہوتا ہو۔ کیوں کہ نص کی رو سے تو لازم اور ملزوم میں بھی فصل جائز ہے

(۲) جب کوئی چیز کسی کی ملک میں چلی جائے تو جب تک دوسرا شخص اس کا مالک نہ ہو جائے وہ اس کی ملک سے خارج نہیں ہوتی۔

واقف کو تصرف کا پورا حق ہے:-

اور وقف کو اگر تصرف سے مانع قرار دیا جائے تو ان دونوں قاعدوں میں سے ایک کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اگر یہ کہیں کہ موقوفہ چیز بحالہ واقف کی ملک میں ہے، جیسا کہ امام مالک اور فقہاء آثاریہ کا مسلک ہے تو قاعدہ اولی کی مخالفت لازم آتی ہے کیوں کہ یہ ملکیت بے معنی سی ہے جس میں کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہ ہو۔ اور اگر یہ کہیں کہ غیر مالک کے ملک میں چلی گئی ہے "تو قاعدہ ثانیہ کی مخالفت لازم آئے گی

اور بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز اللہ تعالی کے ملک میں چلی گئی ہے۔ تو یہ عجیب سی بات ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی تو ہر چیز کا مالک ہے۔ مگر عرف میں ملک کے معنی یہ ہیں کہ مالک کو بیع و رہن ہبہ وغیرہ تصرفات کا حق حاصل ہے اور یہ حق میراث میں ورثا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

ان معنوں سے کسی امر کی نسبت بھی اللہ تعالی کی طرف جائز نہیں ہے لہٰذا امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہ کہنا کہ اوقاف اللہ تعالے کے ہیں :- مجاز پر محمول ہے اور عرف فقہ میں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں ہاں اگر اللہ کی ملکیت کے معنی بیت المال کی ملکیت کے لئے جائیں تو یہ صحیح ہے مگر کسی نے اس کی تصریح نہیں کی اور فی الواقع یہ قول بھی باطل ہے کہ اوقاف مصارف بیت المال کے ساتھ متقید نہیں ہیں تو پھر یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اوقاف بیت المال کی ملکیت ہیں، یا اللہ کی ملکیت میں ہیں۔ یعنی بیت المال کا حق ہے۔"

اور پھر جب کسی مکان کے متولی کو فروخت کا حق حاصل نہیں ہے، تو وہ ملکیت ہی کیا ہوئی؟

بہر حال یہ دلائل ہیں جو امام صاحب کا مسلک ثابت کرنے کے لئے لائے جاتے ہیں

جمہور فقہاء کے دلائل :- ہیں اور اس مسلک میں امام صاحب جمہور فقہاء سے قطعاً منفرد ہیں

جمہور فقہاء اپنے مسلک کے اثبات کے لئے مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں

(۱) حضرت عمر کا وہ اثر جسے ہم ابھی ابھی بیان کر چکے ہیں

(۲) صحابہ کرام کا وقف کرنا جیسی کہ جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں :-

آنحضرت کے صحابہ میں سے کوئی صاحب مقدور ایسا نہیں تھا جس نے کوئی نہ کوئی چیز وقف نہ کی ہو

چنانچہ امام شافعیؒ کتاب الام میں لکھتے ہیں

متعدد مہاجرین و انصار صحابہ کرام سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے "صدقات چھوڑے۔ یہ بات ایک کثیر التعداد جماعت دوسری جماعت سے روایت کرتی چلی آتی ہے، عام طور پر مکہ اور مدینہ میں ہمیں یہ چیز نظر بھی آتی ہے کہ سلف ہمیشہ سے صدقہ کرتے چلے آئے ہیں اور تا زندگی ان کے متولی بھی رہے ہیں لہذا احادیث کو اس بارے میں نقل کرنا تکلف ہی ہے ۔"

جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید فقہی قواعد سے بھی ہوتی ہے چنانچہ فقہی قاعدہ یہ ہے ۔

کسی چیز کا اس حالت میں ہونا کہ کوئی اس کا مالک نہ ہو شریعت اسے برقرار رکھتی ہے

مثلاً عتق میں مملوک کو اپنے ملک سے نکال تو جاتا ہے مگر دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جاتا ،

وقف اور عتق میں فرق :- مگر حقیقت یہ ہے کہ وقف کو عتق پر قیاس کرنا غیر مستقیم ہے کیونکہ وقف میں تو صاحبین کی منطق یہ ہے کہ کسی چیز کا اس حیثیت سے نکلنا ہوتا ہے کہ کوئی بھی اس کا مالک بن سکتا ہے اور وہ طبعاً مملوک ہی رہتی ہے اس پر بیع شراء، ہبہ وغیرہ کے احکام جاری ہو سکتے ہیں، لیکن عتق تو کسی انسان کے گلے سے غلامی کے پھندے کو اتار دینے کا نام ہے اور کوئی اس کا مالک نہیں بن سکتا، بلکہ عارضی طور پر غلامی کا پٹہ کسی کے گلے میں پڑ جاتا ہے اور عتق سے اسے اتار دیا جاتا ہے اور وہ جس طرح فطرتاً پہلے آزاد تھا اسی آزادی کی طرف رجوع کر لیتا ہے ۔

لہذا وقف میں ایک چیز کو اس کے اصل سے نکال دینے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور عتق میں اسے اصل کی طرف رد کرنا ہے لہذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے

بعض آثار جن سے امام صاحب کی تائید ہوتی ہے :- بہر حال وقف کے بارے میں امام صاحب کا یہ نظریہ اور موقف ہے وہ اسے ایسی چیز خیال نہیں کرتے کہ مالک کو تصرفات سے روک سکے اور اسے فقہی اصول کے لحاظ سے غیر مستقیم خیال کرتے ہیں اور کچھ آثار بھی ایسے ہیں جن سے امام صاحب کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، گو فقہاء نے ان آثار پر جرح کی ہے ۔

مگر امام صاحب کی نظر میں وہ آثار راجح ہیں کیوں کہ ان کے رواۃ ثقہ ہیں اور وہ اپنے فعل و فکر سے ان میں مطابقت پیدا کر لیتے ہیں، کیوں کہ وہ آثار ان کے میلان طبعی سے مطابقت رکھتے ہیں یعنی مالک کو اپنے مال پر مطلقاً آزاد تسلیم کرنا کہ وہ اس پر ہر قسم کے تصرفات کا حق رکھتا ہو اور جو قیود تصریح کے ساتھ ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل و تفسیر کی گنجائش نہیں ہے ان کے علاوہ وہ کسی پابندی کو اس پر جائز نہیں سمجھتے

خلاصہ کلام:- یہ چند فقہی مسائل ہیں جو اس موضوع کے اختلاف کے باوجود ایک فکری رابطہ پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے شخصی آزادی کی حفاظت کی جائے اور ایک آزاد و بالغ شخص کے تصرفات کو نافذ قرار دیا جائے اور جب تک وہ اپنے ملک پر تصرف کرے کسی قسم کی قانونی مداخلت جائز نہیں ہے

چنانچہ وہ عورت کو نکاح کے معاملہ میں پوری آزادی بخشتے ہیں۔

مگر جب اس کے کنبہ پر عار لازم آتی ہو تو اولیا مداخلت کر سکتے ہیں، مگر صرف اسی صورت میں کہ عورت غیر کفو سے نکاح کرے جو برادری کے لئے باعث عار ہو۔ اسی لئے سفیہ پر حجر جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ یہ اس کی شخصی آزادی کے منافی ہے کاسے اس کے اچھے بُرے تصرفات کے نتائج سے دوچار ہونے دیا جائے اور اس پر کسی طرح کی پابندی عائد نہ کی جائے۔

اسی اصل کے تحت مدین (مقروض) پر تصرف کو جائز نہیں سمجھتے ہاں اسے قرض ادا کرنے پر مجبور کرنے کے قائل ہیں اور قرض خواہوں یا قاضی کو یہ حق نہیں دیتے کہ اس کے مال میں کسی طرح سے تصرف کریں

اسی طرح مالک کو اس کے مال میں تصرف سے روکنا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ خود بھی کسی طرح کی پابندی عائد کرے تو یہ روا نہیں۔ کیونکہ حق ملکیت یعنی حق تصرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مالک کو متصرف مانا جائے یعنی حق تصرف اور حق ملکیت لازم ملزوم چیزیں ہیں اور لازم ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتا۔

حیل شرعیہ

ابن قیم کے بیان کردہ فقہی حیلوں کی قسمیں

امام صاحب پر ایک الزام

علماء کی ایک بڑی جماعت سے منقول ہے کہ امام ابو حنیفہ سے ایک جماعت نے فقہی حیلے روایت کیے ہیں جب کسی کو وہ تنگی اور پریشانی میں دیکھتے تو اسی فقہی حیلہ گری سے کام لیتے، اور پیچیدہ معاملات میں انہی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے، وہ شرعی اصولوں سے نہ ہٹتے ہوئے فقہی حکم لگا کر دشواریاں دور کر دیا کرتے مناقب میں ہماری نظر سے اس طرح کی بہت سی مثالیں ایمان اور دوسرے مسائل سے متعلق گزری ہیں۔

کیا امام صاحب نے کتاب الحیل لکھی ہے؟

بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ امام صاحب نے شرعی حیلوں پر مشتمل ایک کتاب لکھی تھی، جس میں فتویٰ دے کر لوگوں کو احکام شرعیہ اور قیود فقہیہ سے نجات دلائی ہے، عبداللہ بن مبارک کا ایک قول اس سلسلہ میں منقول ہے:

"اگر کسی کے پاس ابو حنیفہ کی کتاب الحیل ہے، اور وہ اسے استعمال کرتا، اور اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہے تو اس کا حج باطل اور اس کی بیوی پر طلاق پڑ گئی!!"

اسی طرح ابن مبارک ہی سے ایک اور روایت منقول ہے:

"جس نے ابو حنیفہ کی "کتاب الحیل" کا مطالعہ کیا، اس نے گویا خدا کے حلال کو حرام، اور حرام کو حلال کر دیا!!"

مگر امام صاحب کی جس کتاب (کتاب الحیل) کا ذکر کیا جا رہا ہے اس کا کہیں وجود نہیں کہ اس کا مطالعہ کرکے کوئی رائے قائم کی جا سکتی، اور اندازہ کیا جا سکتا کہ ان کی فقہی تاویلات کی اصل حقیقت کیا ہے، ؟ آیا بعض مذہبی قیود کی ڈھیلوں کے بارے میں محض توسع، اور دائرہ شرعیہ میں رہتے ہوئے تخریج احکام سے کام لیا ہے، کیونکہ دین نام ہے آسانی کا نہ کہ دشواری کا، یا یہ دین کے خلاف بغاوت ہے، اور شرعی احکام سے فرار اختیار کرنے کے لیے دروازہ کھول دیا ہے؟

بہرحال ہمیں یہ کتاب نہیں ملی۔ اس لئے تاویلات کا وہ منبع مفقود ہو چکا ہے جس پر امام صاحب (تخریج مسائل کے سلسلہ میں) اعتماد کیا کرتے تھے۔ اس کتاب کا عدم وجود ہی ایک ثبوت ہے اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں ایسی کوئی کتاب امام صاحب نے تصنیف ہی نہیں فرمائی۔ ان کے شاگرد اکثر و بیشتر ان کے اقوال، قلمبند کر لیا کرتے تھے۔ بہرکیف اس کتاب کا فقدان ہمیں اس یقین پر مجبور کرتا ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ اس کتاب کا فقدان ہمارے اس خیال کو مزید تقویت بھی دیتا ہے۔ اور امام صاحب کو اس تہمت تصنیف سے بری کرتا ہے جو حضرت عبداللہ بن مبارکؓ سے منسوب قول میں ظاہر کی گئی ہے۔

عبداللہ بن مبارک امام صاحب کے شاگرد تھے، آپ کی از حد تکریم فرماتے تھے، بلکہ انھوں نے امام صاحب کے خیالات کو ہر جگہ اجاگر کیا ہے، ان کی اہمیت واضح کی ہے۔ اور شام کے امام اوزاعیؒ کی طرح ان کے فقہی مرتبہ پر روشنی ڈالی ہے، عبداللہ بن مبارکؒ نے ان دونوں حضرات کی ملاقات اور مناظرے کے مجلسے مکہ مکرمہ کے محلہ دار الحناطین میں انتظام کیا تھا، جیسے کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ اس لئے یہ تو بالکل ناممکن ہے کہ ان کے دل میں امام صاحب کے متعلق ایسے خیالات ہوں، بلکہ ان کا تو قول ہے کہ:

"امام ابو حنیفہؒ علوم کے مغز ہیں۔"

پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہی یہ بھی کہیں کہ

"کہ جس نے امام ابو حنیفہؒ کی کتاب حیل کا مطالعہ کیا، اس نے گویا اللہ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال سمجھا۔"

ان کے دل میں امام صاحب کی اس درجہ عقیدت تھی۔ تو اس قسم کے اقوال ان کی طرف ہرگز منسوب نہیں کیے جا سکتے۔ اس بحث کے بعد یہ الزام بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ کہ ابو حنیفہ رحؒ نے کتاب الحیل کے نام کی کوئی کتاب لکھی! کیونکہ یہ روایت ہی تو اس الزام کی بنیاد تھی۔ اور اس روایت کی قلعی خود عبداللہ بن مبارکؒ کے بیانات سے کھل جاتی ہے۔

کتاب الحیل کیا امام محمدؒ کی تصنیف تھی؟

یہ بات تو ثابت ہو چکی کہ امام صاحب نے کتاب الحیل نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی، ہاں آپ کے شاگرد رشید امام محمدؒ کی ایک کتاب کا اس موضوع پر ضرور ذکر کیا جاتا ہے، ظن غالب یہ ہے کہ انھوں نے امام صاحب سے جو مسائل سنے لکھ دیے تاکہ عوام کو سہولت ہو، اور انہیں دینی معاملات میں دقت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

لیکن اس کتاب کی امام محمد سے نسبت شروع ہی سے مشکوک ہے، ابو سلیمان جوزجانی نے تو اس سے انکار ہی کر دیا ہے۔ کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے، وہ تو یہاں تک کہتے ہیں

"جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الحیل نام کی کوئی کتاب لکھی ہے ہرگز اس کی تصدیق نہ کرنا اور جو کتاب عام طور پر لوگوں کو دستیاب ہے یہ تو بغداد کے وراقوں کا کارنامہ ہے، اور بعض غلط لوگ اسے ہمارے ائمہ کی طرف منسوب کر کے ہمیں عار دلانا چاہتے ہیں، پھر یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ ایسی کتاب لکھیں جو جہلا کو شرانگیزی کا موقع بہم پہنچائے؟"[1]

ابو سلیمانؒ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ جب یہ اس بات کے منکر ہیں کہ امام محمدؒ نے ایسی کوئی کتاب لکھی تھی تو بلا شبہ ان کا یہ انکار ایک حیثیت رکھتا ہے، اس پر اعتبار کرنا ہی پڑے گا۔

لیکن امام محمدؒ کے ایک دوسرے شاگرد امام ابو حفصؒ جو ان کی کتابوں کے راوی بھی ہیں اور مرتبہ بلند پر فائز ہیں، نہ صرف اس کتاب کے راوی ہیں بلکہ اسے اپنے استاد کی طرف منسوب بھی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یہ ان کی تصنیف و تالیف ہے، امام سرخسیؒ ابو حفص کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہی قول سب سے زیادہ درست ہے۔[2]

اور ہمیں یہ حق نہیں کہ ہم امام سرخسیؒ نے جس نسبت کو درست قرار دے کر اس کو ترجیح دی ہے اس باب میں ان کی مخالفت کریں۔ لیکن زیر پردہ کوئی ایسی بات ضرور ہے۔ کہ امام محمدؒ کا ایک شاگرد اسے ان کی تصنیف ماننے سے صاف انکار کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ بغداد کے وراقوں (کتاب فروشوں) کا کارنامہ ہے، اور امام محمدؒ کے دوسرے شاگرد استاد کی طرف اس کتاب کی نسبت کو صحیح قرار دیتا ہے اس سلسلہ میں ضروری ہے کہ حق کی جستجو کی جائے اور معلوم کیا جائے اصل بات کیا ہے؟

ابو سلیمان نے اس بات کو حقیقت سے بعید قرار دیا ہے کہ امام محمدؒ کی اس نام سے کوئی تصنیف

---

[1] المبسوط للسرخسی ج ۲ ص ۲۰۹۔

[2] کتاب مذکور۔

بھی ہو سکتی ہے اگر وہ صرف اسی پر اکتفا کرتے، تو ہمیں یہ کہنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ابو سلیمان تو صرف اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ کہ امام محمد رحؒ نے کسی کتاب کا یہ نام نہیں رکھا۔ اور ہم کہہ سکتے تھے کہ ان کی طرف مجموعہ مسائل کی نسبت درست ہے گو نام بعد میں تجویز کیا گیا ہو، اور ابو حفص رحؒ نے جب اس مجموعہ مسائل کے لیے یہی نام موزوں اور درست پایا تو یہی نام رکھ دیا، لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی ابو سلیمان کا خیال ہے کہ یہ مجموعہ محض بغداد کے وراقوں کا جمع کردہ ہے۔ اس لیے ہم مجبور ہیں۔ کہ اس بات کو اہمیت دیں کہ اس کتاب کو ابو سلیمان کے قول کے مطابق بغداد کے وراقوں نے مرتب کیا پھر بعد کے لوگوں نے اسے امام محمد رحؒ کی طرف منسوب کر دیا، اور جب اسی تالیف کو ان کے ایک شاگرد ابو حفص رحؒ کے سامنے توثیق کے لیے پیش کیا تو انھوں نے توثیق کر دی، اور اس بات سے اتفاق کیا کہ یہ روایات واقعی امام محمد سے منقول ہیں، تو یہ مجموعہ گویا امام محمد رحؒ کے مرویات کا مجموعہ ہوا، ابو حفص اپنے استاذ کے ثقہ اور امین راوی بھی ہیں، پھر تلامذہ امام محمد کے ان اقوال کی تخریج و توثیق کے بعد بات بڑی حد تک دل کو لگتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

امام صاحب کی کتاب الحیل کا سراغ

کتاب الحیل کی امام محمد سے نسبت کا ذکر، اور ہماری ترجیحی رائے آپ کی نظر سے گزر چکی ہے، یہ کتاب ویسے تو نایاب اور ناپید ہے لیکن حاکم نے اپنی کتاب "الکافی" میں اس کی تلخیص کی ہے، اور امام سرخسی رحؒ نے مبسوط میں اس کی تشریح کی ہے، کتاب کی نسبت میں اگرچہ اختلاف ہو، لیکن اس کے مندرج معلومات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں کس قسم کے حیلے رائج تھے؟ اس سے تخریج مسائل کے اس اسلوب کی وضاحت بھی ہوتی ہے جس پر امام صاحب رحؒ کار بند تھے، نیز یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ ان کے تلامذہ نے یہ چیزیں استاد سے حاصل کی تھیں۔

ایک اور کتاب الحیل:

اسی طرح خصاف رحؒ کی کتاب حیل کا ذکر ملتا ہے۔ یہ کتاب امام محمد رحؒ کی کتاب سے زیادہ بڑی ہے اور کافی مواد پر مشتمل ہے، یہ کتاب فقہی حیلوں کے اقسام کی خوب وضاحت کرتی ہے۔

یہ دونوں کتابیں جن مباحث پر مشتمل ہیں، ان سے امام صاحب کے اسلوب تاویلات اور منہاج عمل پر روشنی پڑتی ہے۔ کہ آیا ان شرعی حیلوں کا مقصد حرام کو حلال کرنا تھا، یا بندے کی تکالیف شرعی کے لیے سہولت پیدا کرنا تھی؟ نیز یہ کہ آیا یہ احکام شریعت کی وسعت اور حقوق دین سے متعلق احتیاط پر مبنی تھے، یا یہ حیلے شارع علیہ السلام کے مقاصد اور ظاہری اعمال میں تعطل پیدا کرنے کا سبب تھے؟

زیادہ دقیق اور گہری نظر سے دیکھا جائے تو ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک حیلہ سے مراد کیا تھا۔ اور اس کا دائرہ کہاں تک تھا؟

ابن قیم اور مسئلہ حیل:۔ قبل اس کے کہ ہم ان دونوں کتابوں کے مندرجات پر روشنی ڈالیں یا امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب حیل پر ایک عمومی تبصرہ کریں۔ چاہتے ہیں کہ سب سے پہلے حیلہ کا مطلب بیان کریں۔ جو متقدمین اور متاخرین فقہا کے ہاں معروف تھا۔

ابن قیم رح کے نزدیک فقہا کے ہاں حیلہ تین قسموں پر مشتمل ہے‘:

وہ حیلہ جو حرام ہے:۔ (۱) ایسے مخفی طریقے جن کی مدد سے انسان ان چیزوں کو جائز بنا کر حاصل کرے جو شرعی طور پر بجائے خود حرام ہیں، لیکن بظاہر شرعی حدود کے اندر رہیں۔ یعنی وہ ذرائع جن سے حرام کا ارتکاب ہو سکے، مثلاً:

۱۔ لوگوں کا مال غلط طریقہ سے حاصل کرنا۔

۲۔ ایسے حیلے جن کی مدد سے وہ کام جو غیر شرعی ہیں شرعی بنا کر انجام دے لیے جائیں مثلاً نکاح محلل۔

۳۔ بیع عینہ

۴۔ کسی عورت کا اس بہانہ سے نکاح فسخ کرانے کی کوشش کہ ولی کو اس نے اذن نکاح نہیں دیا تھا، حالانکہ عقد کے وقت بالغہ اور عاقلہ تھی،

۵۔ کوئی دوکاندار یہ کہہ کر بیع فسخ کر دے کہ بیع کے وقت وہ اس چیز کا مالک نہ تھا۔ اور اصل مالک اسے فروخت کرنے پر رضامند نہیں،

حیلہ کی اس قسم کے بارے میں ابن قیم رح فرماتے ہیں:

”ایک مسلمان کو اس میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے حیلے گناہ کبیرہ بلکہ بدترین جرم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہ طریقہ شرع کے ساتھ ایک قسم کا تمسخر اور استہزا ہے، یہ طریقہ فی نفسہ بھی حرام ہے کیونکہ جھوٹ اور کذب بیانی پر مشتمل ہے۔ اور مقصد کے طور پر بھی حرام ہے کہ اس سے حق کا ابطال، اور باطل کا اثبات ہوتا ہے‘‘!“

ہر وہ حیلہ حرام ہے جو ابطال حق کا وسیلہ ہو، ـــــ اگرچہ بذاتہ وسیلہ جو اختیار کیا گیا ہے حلال ہی کیوں نہ ہو، بات دراصل یہ ہے کہ حیلہ بجائے خود حرام ہے، کیونکہ یہ دروغ اور کذب کا

دوسرا نام ہے، البتہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے۔ کہ اثبات حق اور رد باطل کا ایک یہی ذریعہ نظر آتا ہے جیسے کسی آدمی پر کسی کا حق ہے۔ اور گواہی کے بغیر وہ ثابت نہیں کیا جا سکتا، لیکن اتفاق سے کوئی گواہ موجود نہیں۔ تو مجبوراً جھوٹ کا ارتکاب کرنا پڑا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ حیلہ جائز سمجھا جائے گا؟ جبکہ مقصد تو "مباح" ہے، لیکن وسیلہ حرام؟ کیا ایک جائز کام کے لئے اجازت ہے کہ اپنے حق کو ثابت کرنے کی خاطر باطل کی طرف رجوع کر لے؟ امام ابن قیم رحمۃ نے اس کا یہ جواب دیا ہے۔

"اس طرح مقصد میں تو نہیں لیکن وسیلہ میں ضرور گناہ ہوگا۔ جیسے کہ حدیث میں آتا ہے "امانت دار کو امانت دو۔ اور جو تم سے خیانت کرے اس سے خیانت مت کرو۔"

حیلہ جائز لیکن وسیلہ ناجائز:۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ حیلہ جائز ہو۔ مقصد بھی جائز ہو۔ اور حصول مقصد کے لئے جن ظاہری ذرائع کو استعمال کیا جا رہا ہو، وہ تمام تر جائز شرعی اسباب پر مشتمل ہوں۔ جنہیں شارع علیہ السلام نے مرتب کیا ہے اور مقتضیات شریعت کی سبیل قرار دیا ہے، پس مقررہ حدود میں شرعی اسباب کا لحاظ رکھتے ہوئے کسب حلال کا وسیلہ اختیار کرنا حد درجہ قابل ستائش اور بہترین تدبیر کہلائے گی۔ جس کا مرتکب مدح کے قابل تو ضرور ہوگا لیکن اس کی مذمت کسی حالت میں بھی نہیں کی جا سکتی۔ اور جس نے ان اصولوں کے مطابق فتوے دیا۔ تو اس نے خالص جائز اور حلال بات کا فتویٰ دیا اور میرے خیال میں تو یہ اصطلاح فقہا ایسے امور کو حیلہ قرار بھی نہیں دیا جا سکتا۔

حیلہ کا بے موقع وسیلہ:۔ (۳) یہ کہ ظلم کو مٹانے اور حق کو ثابت کرنے کے لئے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو دراصل کسی اور مقصد کے لئے ذریعہ قرار دیا گیا تھا لیکن اب اس سے ایک دوسرا جائز کام لیا گیا۔ یا ذریعہ تو اسی مقصد کے لئے تھا لیکن اس کی حیثیت ذریعہ انتہائی مخفی تھی جو آسانی سے سمجھی نہ جا سکتی تھی۔ اس میں اور پہلے حیلے میں فرق یہ ہے۔ کہ پہلا حیلہ حصول مقصد کے لئے واضح طور پر متعین حیلہ تھا۔ لیکن اس صورت میں یہ حیلہ اس مقصد کا ذریعہ نہ تھا۔ اگرچہ اسے غیر محل، (لیکن مباح) شکل میں استعمال کر لیا گیا۔ اور اگر ذریعہ تھا بھی تو از حد مخفی تھا۔!

اس کی مثال یوں ہے کہ ایک آدمی دو سال کے لئے مکان کرایہ پر دیتا ہے اور اسے خطرہ

ہے کہ کرایہ دار مقررہ مدت کے اندر ہی کوئی شرارت کر گزرے گا، تو وہ از خود غیر مشروع طریقہ سے معاہدہ توڑ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اور ظاہر کرتا ہے، کہ اُسے مکان کرایہ پر دینے کا کوئی اختیار نہ تھا۔ یا یہ جگہ اُس نے ایک اور آدمی کو پہلے سے کرایہ پر دے رکھی تھی۔ تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے، کہ کرایہ دار مالک مکان کو اس بات کا ضامن بنائے کہ یہ جگہ (پہلے سے کرایہ وغیرہ) پر اٹھی ہوئی نہ تھی اگر حق ثابت ہو جائے یا اجارہ میں دھوکہ ثابت ہو جائے تو جتنا کچھ وہ وصول کر چکا ہے، اُسے واپس کرنا پڑے گا۔[1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۹۴۔

احناف اور حیل شرعیہ

تاریخ فقہ اسلامی کا ایک اہم باب

کس طرح کے حیلے رائج تھے؟

احناف کے متقدمین علمائے اکرام کے ہاں کس قسم کے حیلوں کا رواج تھا؟
اس سلسلہ میں ہمیں امام ابو حنیفہ رح کی طرف منسوب حیلوں کا مطالعہ کرنا ہوگا جو ایک مسلک کی صورت میں ائمہ احناف کے ہاں معتبر ہیں یا ان سے استفادہ کیا گیا ہے دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ مسلک شارع علیہ السلام کے حلال و حرام کی عمارت کو منہدم کرتے اور دین اسلام کے واجبات و مباحات کو جو شریعت کے اصل ظاہری مقاصد ہیں معدوم کرنے کا سبب ہے؟ یا اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ یہ مقاصد آسان اور سہل تر ہو جائیں۔ اور مسائل کی وضاحت اس طرح ہو کہ فقہی شرائط اور قانونی موشگافیوں کی دقیق واقفیت کے بغیر بھی انسان آسانی سے دینی فرائض سے آگاہی حاصل کر سکے؛ یا بعض اوقات ادائیگی حقوق میں مشکلات سامنے آئیں تو ان حیلوں کی مدد سے وہ رکاوٹیں دور ہو جائیں، جو ظلم اور حقوق دین کے ضیاع کو روکنے میں آڑے آسکتی ہیں، اور اس طریقہ سے اسلامی ہدایات سے تجاوز اور تعدی کئے بغیر احکام کا نفاذ اور شرائط مسائل کی تطبیق آسان تر ہو سکے؟
امام محمد رح کی کتاب الحیل اور خصاف رح کی کتاب الحیل والمخارج کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ امام ابو حنیفہ رح کے حیلے پہلی قسم سے نہیں بلکہ دوسری قسم سے تعلق رکھتے ہیں، رہی تیسری قسم جس کا امام ابن قیم رح نے آخر میں تذکرہ کیا ہے تو ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ ایسے مباح ذرائع سے بھی دفع ظلم اور وصولِ حق کر لیا جائے جو اگرچہ شارع علیہ السلام سے منقول نہیں لیکن مباح ضرور ہیں۔ اور محض ایک ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فقہی حیلہ کی ایک مثال:- ان حیل ماثورہ ومنقولہ پر بحث وگفتگو کرنے سے پہلے ہم ایک تمہیدی قسم کا تبصرہ پیش کرنا چاہتے ہیں، جو ہمارے فیصلہ کی صحت پر دال ہے۔

ان دونوں کتابوں میں ہم نے عبادات کے سلسلہ میں کوئی حیلہ نہیں دیکھا۔ ہاں صرف زکوٰۃ کے متعلق حیلہ ملتا ہے۔ پس ان ائمہ اعلام کا عبادات کو تاویلاتِ ماثورہ سے بالکل علیحدہ رکھنا اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ان حضرات کا یہ ہرگز ارادہ نہ تھا کہ ان سے کام لے کر احکام شرع اور ظاہری اتباعِ دین میں روکاوٹ ڈالی جائے کیونکہ عبادات تو نیت پر ہی موقوف ہوتے ہیں۔ یہ بندے اور پروردگار کے درمیان ایک قسم کا تعلق ہے۔ وہی اس پر محاسبہ کرتا ہے اور وہی جاننے والا ہر بات سے واقف ہے۔ آسمانوں اور زمینوں میں ذرہ بھر کوئی چیز بھی اس سے اوجھل نہیں رہ سکتی، اس کے معلومات سب پر حاوی ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ عبادات کا معاملہ صرف بندے اور پروردگار ہی کے مابین ہوتا ہے اور وہی انسانوں کو ان کے اعمال پر نیت کے لحاظ سے جزاء دیتا ہے۔ جس نے اللہ اور اس کے رسول کی خاطر ہجرت کی ہوگی۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے سمجھی جائے گی اور جس کی کسی عورت سے نکاح کرنے یا دنیا حاصل کرنے کی غرض سے ہوگی۔ تو اس کی ہجرت کا وہی مرتبہ ہوگا۔

اور زکوٰۃ کے سلسلہ میں جو حیلہ مذکور ہے وہ بھی حق کی تلاش اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کی ایک کوشش ہے۔ جیسے ایک شخص دوسرے کا مقروض ہے اور قرض خواہ جانتا ہے کہ مقروض سے زیادہ زکوٰۃ کا کوئی مستحق نہیں۔ اور چاہتا ہے کہ قرض کی رقم زکوٰۃ میں شمار کر کے قرض معاف کر دے۔ لیکن وہ بعض شرائط فقہیہ کو حصول غرض کی راہ میں مانع دیکھتا ہے، حالانکہ یہ غرض وہ ہے جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہے اور کسی طرح اس کے منافی نہیں، اور:

شرطِ مانع یہ ہے۔ کہ کسی مستحق حاجت مند کو رقم زکوٰۃ دیتے وقت نیت بھی ضرور کر لے، اور یہاں صورت یہ ہے کہ قرض دیتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہ تھی۔ لہذا یہ رقم زکوٰۃ کی رقم نہ ہوئی۔ امام خصافؒ نے اس سلسلہ میں ایک حیلہ کا ذکر کیا ہے کہتے ہیں:

"کیا تم نے کوئی ایسا آدمی دیکھا ہے کہ ایک فقیر اس کا مقروض ہو۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے مقروض پر وہ رقم صدقہ کر دے۔ اور اسی رقم کو زکوٰۃ تصور کر لے!"

فرمایا: کہ اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

میں نے دریافت کیا کہ اس کا حل کیا ہو سکتا ہے؟

فرمایا! اُس کا حل یہ ہے۔ کہ وہ اس فقیر کو اتنی رقم دے دے۔ جتنا اس پر قرض ہے۔ اور ادائیگی رقم کے وقت یہ سمجھے کہ یہ زکوٰۃ کی رقم ہے۔ تو جب مقروض اس رقم پر قبضہ کر لے۔ پھر اگر اس رقم سے وہ اپنا قرض چکا دے۔ تو اس میں کوئی ہرج نہیں۔ اور قرض خواہ نے جو مقروض کو رقم دی تھی۔ اسے زکوٰۃ سمجھ لینا جائز ہے۔"

میں نے پوچھا۔ کہ اگر قرض خواہ کا کوئی اور بھی شریک ہو۔ اور اُسے خطرہ ہو کہ مقروض کو جو رقم دی جائے گی۔ اُس میں دوسرا شریک بھی حصّہ دار بن جائے گا؟

فرمایا! کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ قرض خواہ مقروض کو اپنے قرضہ کے برابر رقم ہبہ کر دے اور وہ اُسے زکوٰۃ تصور کر لے۔ پھر مقروض وہی رقم قرض ادا کرتے ہوئے اسے واپس کر دے۔ اس طرح وہ لے قرض سے سبک دوش سمجھ لے تو قرض بھی ادا ہو گیا اور اس کا آڑھی بھی شریک نہ ہو سکا۔!" [1]

---

[1] الحیل والمخارج للخصاف ص ۱۰۳، طبع جرمنی

قسم اخیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ حالت شرکت میں بایں طور ہو کہ ایک نادار شخص دو آدمیوں کا مقروض ہو، جو اس قرض دینے میں شریک ہوں۔ پس اگر ایک قرض دینے والا قرض کی رقم بطور زکوٰۃ اسے دیتا ہے، اور مقروض کی اس رقم سے دوسرا قرض خواہ بھی اپنا حصہ طلب کرتا ہے تو حیلہ یہ ہے کہ مقروض کو یہ رقم ہبہ کر دی جائے، اس کے بعد دائن (قرض دینے والا) ہر ذمہ داری سے بری ہو جائیگا۔

زکوٰۃ کے سلسلے میں خصاف نے دو اور حیلے بھی ذکر کئے ہیں جو یہ ہیں:۔

(۱) کوئی شخص مفلس میت کے کفن پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنا چاہتا ہے، نہ اس کے ورثا اس کی استطاعت رکھتے ہیں لہٰذا زکوٰۃ کی رقم عدم توافر شرط (تسلیم) کے باعث خرچ نہیں کی جا سکتی اب حیلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم میت کے ورثا کو دیدی جائے، اور وہ اس رقم کو کفن دفن میں خرچ کر دیں۔

(۲) عدم شروط تسلیم کے باعث اگر تعمیر مسجد پر کوئی رقم خرچ کی جائے تو اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، لیکن یہی رقم زکوٰۃ اگر اس نواح کے ناداروں کو دیدی جائے، اور وہ اس رقم سے

(بقیہ حاشیہ صفحے پر)

یہ سرسری تبصرہ تھا تاکہ ثابت ہو جائے کہ ائمہ احناف کے ہاں حیلوں کا مطلب یہ نہیں تھا۔ کہ اعمال کو ساقط کیا جائے۔ اور نہ ان کا مقصد یہ تھا، کہ ظاہری طور پہ تو اعمال، مطابق شرع ہوں۔ لیکن باطنی طور پر اور نیت کے لحاظ سے یہ حیلے مقاصدِ دین کے خلاف احکامِ دین کی حکمتوں اور اعلےٰ افکار کو باطل کرنے والے ہوں۔

فقہی حیلوں کی چار قسمیں:۔ امام محمدؒ اور خصافؒ کی کتب حیل کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ حیلے چار قسموں پر مشتمل ہیں:۔

—؛(۱) یہ حیلے حلفوں سے متعلق اور زیادہ طلاق کی قسموں سے متعلق ہیں۔

—؛(۲) مفتی کی ان توجیہات سے متعلق جو عقود کے سلسلہ میں مسائل سے تعلق رکھتی ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ آدمی ہر قسم کے ضمانات سے محتاط رہے تاکہ مستقبل میں اُس کے حقوق ضائع نہ ہوں یا عقود کی وجہ سے اُسے نقصان نہ پہنچے۔

—؛(۳) دو فاعلوں کے درمیان اتفاق رائے جبکہ اس میں کوئی گناہ نہ ہو، نیز صحت عقود کے لئے فقہاء اور عقد کرنے والوں کی مقررہ وغیر مقررہ شرائط میں تطابق اور توثیق،

—؛(۴) حقوق ثابتہ تک رسائی کے طریقوں کا بیان، لیکن ان حقوق کے ادا کرتے ہیں بعض شرعی قواعد مقررہ مبادی شریعت کے محافظ بن کر حائل ہوتے ہیں۔ اور عوام کو مسائل دین سے کھیلنے سے روکتے ہیں۔

حیلہ ایک مستحق فعل بھی ہو سکتا ہے:۔ پہلی قسم ایمان (حلف) کے ساتھ مخصوص ہے، اس باب میں خود براہِ راست امام ابوحنیفہؒ سے کثیر تعداد میں حیلے مروی ہیں اور ان کا مقصد یہ ہے کہ حلفِ شرعی کو قید سے نکلنے کے شرعی جواز بتائے جائیں۔ جب کہ اس پہ قائم رہنے میں سخت دشواری ہو، اور اس قید حلف سے نکلنے کا کوئی طریقہ پہلے سے مذکور نہ ہو۔ یہ حیلے اس لئے بیان کئے گئے کہ اکثر اوقات انتہائی شدت کے مجنونانہ منصوبے میں آکر بعض لوگ۔

(بقیہ حاشیہ) مسجد بنالیں تو یہ ٹھیک ہے،

خصاف کہتے ہیں:

"اگر فقراء نے تاسیہ کو رقم زکوٰۃ دیا ہی جائے، اور وہ اس رقم سے مسجد تعمیر کر لیں تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن رقم یہ کہکر نہ دی جائے کہ اس سے مسجد بنالو، بلکہ کہا جائے یہ صدقہ ہے، تو یہ بات درست ہوگی۔"

مغلظہ قسم کھا لیتے کہ میں یہ کام نہ کروں گا۔ یا میں یہ کام ضرور کروں گا۔ اور جب غصہ رفع ہوتا، تو اس کا بدترین انجام سامنے آجاتا۔ رہا حلف اٹھا کر حانث بن جانے کا معاملہ تو اس سلسلہ میں کبھی قسم کھانے والا طلاق کی قسم کھا لیتا ہے اور فقہائے مذاہب اربعہ کے نزدیک حلفِ طلاق معتبر ہے۔ ایسی قسم کو نافذ کیا جائے تو دوئی اور فرقت کا خطرہ سامنے ہے۔ اور اگر حلف کو غیر معتبر (فضول) قرار دیا جائے تو محرمات شرعیہ کا قضیہ سامنے آجاتا ہے۔ اس لئے ایسے مواقع پر فقیہ ایسا حیلہ بتائے گا جو مقاصدِ شارع میں سے کسی مقصد کو منہدم بھی نہ کرے اور دشواری دور کر دے، ایک مسلمان کو مصیبت سے نجات دلا دے، اس کی دشواری دور کرکے مضرت ہلکی کر دے۔ اس طرح حیلہ جائز بلکہ ایک مستحسن فعل سمجھا جائے گا۔

فقہی حیلے کی دو مثالیں: ذیل میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں! ایک وہ جو طلاق اور غیر طلاق ہر دو پر مشتمل ہے، اور دوسری وہ جو صرف حلفِ طلاق کے لئے ہی مستقل ہے۔

—— پہلی قسم کے متعلق امام محمد رح کی کتاب الحیل میں ذکر ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھالے کہ میں فلاں سے کپڑا نہیں خریدوں گا۔ پھر وہ قسم توڑے بغیر اس سے کپڑا خریدنا چاہے۔ تو اسے چاہیئے کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل بنالے۔ اور وہ وکیل جا کر اس سے کپڑا خریدلے۔ اس طرح وہ حانث نہ ہو گا۔ کیونکہ خرید و فروخت کا معاملہ تو وکیل کے ساتھ ہوا ہے، البتہ اس کا ثمرہ (عقدِ بیع) موکل کو حاصل ہو جائے گا۔ اور عرفاً بیع و شراء (خرید و فروخت) اسی کی سمجھی جاتی ہے، جس کو ثمرہ (عقدِ بیع) ملے، اور قسم کی تفسیر عرف کے لحاظ سے ہی کی جاتی ہے، اور اس کی وضاحت مقید ہوتی ہے، لیکن حلف خرید و فروخت کا انحصار اس سے منتفع ہونے والے کے حالات پر ہو گا، اور وکیل کر لینے سے دوسرے آدمی کی بیع و شراء پر اس حلف کا اثر نہ ہو گا۔

امام محمد رح اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ ان کے حیلے حلف کے سلسلہ میں محض ایک کھیل بن کر نہ رہ جائیں۔ اور نہ ایسا ہو کہ ان کے الفاظ کی وضاحت غیر متعین یا بے کار محض ہو جائے۔ اس لئے وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں۔ کہ اگر قسم کھانے والا عرفِ عام میں بیع و شراء نہیں کیا کرتا۔ جیسا کہ خلیفہ یا حاکمِ وقت (کیونکہ ان کے ملازمین ہی یہ کام سرانجام دیا کرتے ہیں) تو یہ حانث ہوں گے۔ اگرچہ ان کے وکیل نے خرید و فروخت کی ہو، کیونکہ ان کی قسم کا معاملہ تو ہمیشہ وکیل ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ بذاتِ خود نہیں ہوتا۔

لہ حانث وہ شخص اصطلاح میں کہلاتا ہے جو قسم کھاتے اور اسے توڑ دے۔ (رئیس احمد جعفری)

خلیفہ ہارون الرشید کے متعلق حکایت ہے کہ اس نے امام محمد رح سے یہی مسئلہ دریافت کیا۔ تو امام محمد نے فرمایا :

"آپ تو ضرور حانث ہوں گے۔"

یعنی خلیفہ تو کبھی بھی بہ نفسِ نفیس خرید و فروخت نہیں کرتا، وکیل ہی کے ذریعہ کرتا ہے لہٰذا اپنے وکیل کی خرید و فروخت سے قطعاً وہ حانث ہو جائے گا۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ یہ فقہی حیلے احکام شریعت کو نہ صرف ظاہری طور پر آسان تر بنا دیتے ہیں بلکہ مقصد شریعت کی طرف لے جانے میں معین اور مددگار بھی ثابت ہوتے ہیں۔

— دوسری قسم حیلوں کی وہ ہے جس کا تعلق صرف حلف طلاق سے ہے، اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ رح سے متعلق ایک واقعہ کا ذکر کتابوں میں آتا ہے، کہ ان سے دریافت کیا گیا۔

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا : اگر تو مجھ سے خلع طلب کرے اور میں خلع نہ دوں۔ تو تجھے تین طلاق۔ دوسری طرف بیوی نے بھی قسم کھائی، "اگر میں رات ہونے سے قبل تجھ سے خلع کی درخواست نہ کروں تو میرے تمام غلام آزاد اور تمام مال اللہ تعالیٰ کی راہ میں صدقہ!"

یہ سوال امام ابو حنیفہ رح کی خدمت میں پیش کیا گیا، اس سوال میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کے مدمقابل کھڑے ہیں مرد کہہ رہا ہے۔ کہ اگر عورت نے خلع کی درخواست کی اور اس نے قبول نہ کی۔ تو اسے تین طلاق۔ عورت کہہ رہی ہے، کہ اگر میں رات سے قبل درخواستِ خلع نہ کروں تو میرے تمام غلام آزاد اور تمام مال صدقہ، اس صورت میں لامحالہ طلاق بائنہ بھی ضرور واقع ہو جائے گی۔ تمام غلاموں کی آزادی اور تمام مال کا صدقہ بھی نافذ ہو کر رہے گا۔

اب یہ دونوں باتیں ایک مصیبت ہی بن گئیں، اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ رح ایک حیلہ بتاتے ہیں۔ تاکہ احکام دین سے تصادم اور ارتکاب گناہ کے بغیر اس غلطی کا ازالہ ہو سکے۔

امام صاحب عورت سے فرماتے ہیں۔

"تم خلع کی درخواست کرو۔"

وہ خلع کی درخواست کر دیتی ہے، کہ "میں تجھ سے خلع چاہتی ہوں"

اب امام صاحب خاوند سے کہتے ہیں، کہ تم اپنی زوجہ سے کہو، کہ میں تب خلع کروں گا، کہ تم مجھے

---

[1] المبسوط للسرخسی ج ۲۰، ص ۲۳۲

ایک ہزار درہم دے دو، خاوند نے بھی یہی الفاظ کہہ دیئے۔

پھر امام ابوحنیفہ رح عورت سے فرماتے ہیں کہ تم کہو" مجھے قبول نہیں" وہ کہہ دیتی ہے "مجھے یہ رقم قبول نہیں ہے۔"

اب امام صاحب فتویٰ دیتے ہیں کہ تم اپنے خاوند کے ساتھ رہ سکتی ہو۔ کیونکہ تم دونوں نے اپنی قسم پوری کرلی، اور حانث بھی نہیں ہوئے[1]

اس بحث میں آپ نے ملاحظہ فرما لیا۔ کہ حیلہ کا مطلب یہ نہیں کہ الفاظ حلف کی مراد میں بھی کمی کر دی جائے۔ اور نہ یہ بات جانبین کے مقاصد کے خلاف پڑتی ہے، اس طریقہ سے دونوں کا کام آسان ہو گیا، مصیبت بھی ٹل گئی۔ اور ایک خاندان فقہی تنگیوں اور غصہ کے غلط نتائج سے محفوظ بھی ہو گیا

فقہی حیلہ گری کی دو قسمیں:

دوسری قسم جسے کئی علمائے کرام نے "حیلہ" کے تحت ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ فقیہ کو چاہیئے کہ وہ عقد کرنے والے کو آگاہ کر دے۔ کہ عقد قائم کرتے وقت بڑی احتیاط کے ساتھ شرائط عقد طے کرے جن پر احکام عقد نافذ ہوں گے۔ کیونکہ بعض اوقات جانب ثانی اپنے مدمقابل کو نقصان پہنچانے اور اسے زک دینے کے لیے بھی حیلوں سے کام لیتا ہے۔

اس سلسلہ میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ ائمہ احناف کے ہاں صرف ایسے حیلوں کا رواج تھا جن سے ارتکاب گناہ نہ ہوتا ہو۔

ایک مثال تو اجارہ[2] سے متعلق ہے، یہ تو تسلیم شدہ امر ہے کہ فقہ حنفی میں کسی عذر کے باعث اجارہ ختم ہو جاتا ہے، اور عذر کا مفہوم بھی بہت ہی وسیع ہے، یہاں تک کہ جو لوگ فریق ثانی کے حقوق کو پامال کرنے اور اسے زک پہنچانے کے درپے ہوتے ہیں وہ بھی عذر کی پناہ لیا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے۔ کہ بعض لوگ عقد (معاہدہ) کرتے وقت اپنے تحفظ کے لئے انتہائی احتیاط برتتے ہیں، تاکہ عاقد حقیقی اور شدید عذر کے سوا محض مصنوعی عذر کی بنا پر معاہدہ (عقد) نہ توڑ سکے۔

کتاب الحیل میں اس کے متعلق جو حیلہ بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائے وقت کے لئے

---

[1] الحیل المخارج للخصاف، طبع جرمنی، ص ۲۱۶

[2] یعنی کرایہ یا ٹھیکہ پر کسی چیز کا لینا دینا۔

کرایہ پر لینے والا کم از کم کرایہ کی رقم مقرر کرے اور میعاد مقررہ کے بعد کے لئے زیادہ کرایہ مقرر کرے مثلاً عقدِ اجارۃ تین برس کی مدت کے لئے طے ہوا تو اب پہلے سال کا کرایہ صرف بیس روپیہ مقرر ہوا اور آخری سالوں کا دو سو طے کیا گیا، اس طرح موجر (اجارہ پر دینے والا) کسی مصنوعی عذر کی بنا پر معاہدہ توڑ نہ سکے گا، ہاں اگر کوئی شدید ترحاجت ہو تو پھر دوسری بات ہے، کیونکہ آخری سالوں کا زیادہ کرایہ لینے کی خاطر اس کی خواہش ہوگی کہ آخری مدت مقررہ تک اس معاہدہ کو قائم رکھے، لہٰذا فسخ عقد صرف اس صورت میں ہوگا جب طلب زر کی اس خواہش کو ختم کرنے کے لئے کوئی سخت ترین عذر موجود ہو، جو اس کے نقصان کے اثرات مٹا کر رکھ دے،

مبسوط میں ایک قول منقول ہے کہ ایک مقدمہ ایسے قاضی کے سامنے پیش ہوا جو ابن ابی لیلیٰ کی رائے کا اتباع کرتے تھے۔ وہ یہ تھا کہ کرایہ جو بھی مقرر ہو وہ بہر حال مدتِ عقد کے تمام مہینوں پر برابر تقسیم ہوگا۔ لیکن اس طرح کا حیلہ بے فائدہ ہے، احتیاط اسی میں ہے کہ رقم کرایہ کے دو حصے کئے جائیں، پہلی مدت کے لئے قلیل رقم مقرر کی جائے اور بعد کی مدت کے لئے زیادہ رقم مقرر ہو[1] اب اجارے پر دینے والا شروع ہی میں معاہدہ فسخ کر دیتا ہے تو خود ہی گھاٹے میں رہتا ہے اور اگر آخر میں فسخ کرتا ہے تو اجارے پر لینے والا یعنی متاجر ضرر سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری مثال:

ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے تم اپنے لئے ایک مکان خرید لو اور وعدہ کرتا ہے کہ جب تم خرید لوگے تو میں تمہارے حسب دل خواہ نفع پر وہ مکان تم سے خرید لوں گا۔ مثلاً اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"یہ مکان خرید لو، اس کی قیمت ایک ہزار ہے۔ اگر تم نے خرید لیا تو میں تم سے ڈیڑھ ہزار میں خرید لوں گا"

مامور (جس سے خریدنے کو کہا جارہا ہے) کو ذاتی طور پر مکان کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اس سے مستغنی ہے۔ اور وہ یہ خطرہ بھی محسوس کرتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میں مکان خرید لوں اور اس کے بعد یہ شخص نہ خریدے اور یہ مکان میرے ہی سر پڑے، حالانکہ مجھے اس کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ اور نہ اس مکان کے خریدنے میں اسے کوئی فائدہ ہے۔

---

[1] المبسوط ج ۳۰ ص ۲۱۶

اس بارے میں جو حیلہ منقول ہے وہ یہ ہے کہ مکان کو خریدتے وقت احتیاطاً یہ طریقہ
اختیار کرے کہ مشروط خریداری پر خریدے کہ ایک مقررہ مدت تک اُسے اختیار رہے گا[1] کہ وہ یہ
خریدا ہوا مکان واپس کر دے۔ اگر اس مدت میں مکان بک گیا۔ تو یہ بیع درست سمجھی جائے گی۔ اور
منافع بھی مامور کی ملکیت ہوگا۔ اور مکان کے قبضے سے بھی نجات مل جائے گی۔ اور اگر بیچنے آدمی نے
بصورت مکان (حسب وعدہ) نہ خریدا تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس طرح مامور بھی سلامتی کے ساتھ اس
جھنجھٹ سے نکل جائے گا۔

یہ دوسری قسم ہے، اور اس میں قواعد شریعت کا تعطل بھی نہیں ہوتا۔ نہ اصول اسلام کا
انہدام ہوتا ہے۔ لیکن اس میں تو ایک پہلو نظر آئے گا۔ جو حقوق شخصی کا ضامن ہے جس سے پامالیٔ حقوق
کا کوئی خطرہ باقی نہ رہے گا۔ اس کا مقصد عقود میں فقہ کے احکام مقررہ کی تطبیق ہے، احکام فقہ
اور عملی زندگی میں ہم آہنگی ہو سکے۔ یہ ایسے پہلو کا بیان ہے کہ ان فقہی معاملات سے لوگ پورے طور پر
منتفع اور بہرہ ور ہو سکیں،

اب رہی حیلوں کی تیسری قسم تو یہ وہ قسم ہے جس کی مدد سے قواعد شریعت اور اُن احکام
فقہ کے درمیان تطابق پیدا کیا جاتا ہے کہ جن پر مسلک حنفیت کا انحصار ہے۔ اس کا سبب یہ ہے
کہ معاملے کے لئے فقہاء کے شرائط عقد انتہائی محدود ہیں۔ اور ان کا دائرہ کار اس قدر تنگ ہے
کہ جانبین کو معاملے کے وقت مطلوبہ فوائد کے سلسلے میں کافی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور
اگر فقہاء ضمانت کے لئے کچھ قواعد بنا دیں۔ تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ یا لغو محض بن کر رہ جائے
گا۔ اور کوئی بھی اس طرف متوجہ نہ ہوگا۔ پس ائمہ متقدمین ایسے آدمی کے لئے ایک حیلہ وضع کرتے ہیں
جو مخصوص قسم کے شرائط لگانا چاہتا ہے اگرچہ فقہ کوئی پابندی عاید نہیں کرتی۔ محض احتیاطاً اس
اس قسم کے شرائط ضروری سمجھے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ہم دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

— ۱۔ ایک یہ کہ کوئی آدمی بیع مضاربت[2] کی صورت میں کسی کو اپنا مال پیش کرتا ہے

---

[1] المخارج والحیل للخصاف ص ۱۹۲۔

[2] عقد مضاربت کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کا سرمایہ ہو دوسرے کی محنت اور نفع میں مقررہ تناسب
کے ساتھ وہ دونوں شریک ہوں۔

اگر سرمایہ ضائع جائے یا نقصان ہو تو یہ نقصان اس شخص کا ہوگا جس نے سرمایہ لگایا ہے، جو کارکن کی حیثیت سے
شریک تھا وہ اس سے متاثر نہ ہوگا یعنی زیاں سے محفوظ رہے گا۔

اور خیال کرتا ہے کہ یہ شریک تجارت ایک دیانت دار شخص ہے لہٰذا اسے یقین ہے کہ یہ سرمایہ ضائع نہیں کرے گا اور عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متدین شخص کے بارے میں کسی کی ضمانت نہیں لی جاتی۔ اور معاہدہ کرنے میں ضمانت کا لینا ایک غیر صحیح شرط ہے۔

اب اس کے لئے دو ہی صورتیں ہیں، یا تو مضاربت ہی نہ کرے۔ اس طریقہ سے اسے بھی نقصان ہوگا اور دوسرا بھی نقصان میں رہے گا! "یعنی دونوں متوقع نفع سے محروم رہ جائیں گے۔ اور اگر ضمانت کے بغیر سرمایہ اس کے ہاتھ میں دے دیا گیا، تو گویا اس نے خود ہی ضائع کرنے کے لیے اپنا سرمایہ پیش کر دیا۔

اس مشکل کا حل فقہاء یہ بتاتے ہیں، کہ ان حالات میں یہ حیلہ برتا جا سکتا ہے کہ سرمایہ دار اسے سرمایہ قرض دے اور ایک درہم صرف تجارت کے لئے دے، پھر ایک درہم دے کر اس طرح شریک بنے کہ وہ قرضہ کا سرمایہ لگا دے اور یہ طے کر لیا جائے کہ دونوں کام کریں گے اس پر جو کچھ بھی اللہ تعالٰی انہیں نفع دے گا۔ وہ ان دونوں کے درمیان مقررہ نسبت سے تقسیم ہوگا، یہ طریقہ درست ہے، کیونکہ قرض لینے والا قرض کی رقم پر قبضہ کرنے کے بعد رقم کی حفاظت کا ضامن ہوگا۔ پھر باوجود ایک واضح فرق کے اصل زر میں دونوں کی شرکت درست ہوگی۔ اور نفع ان دونوں کے درمیان طے شدہ نسبت سے تقسیم ہوگا۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "نفع مقررہ نسبت پر تقسیم ہوگا۔ اور نقصان سرمایہ کے مالک کے ذمہ پڑے گا" اور اگر دونوں نے کام کیا، تو دونوں برابر رہیں گے۔ اور اگر ایک نے کام کیا تو جو نفع ہوگا، وہ دونوں میں تقسیم ہوگا[1]

یہ ایسا حیلہ ہے کہ جس سے مضارب کو راس المال (اصل زر) کا ضامن بنایا جا سکتا ہے لیکن فقہاء اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور (اصل زر کے ضامن ہونے) کی شرط کو غیر صحیح تصور کرتے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی اس بات کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ لہٰذا سخت ضرورت کی صورت میں حیلہ اختیار کیا جائے گا۔

اور یہ حکم جو ہے کہ مضارب اصل زر کا ضامن نہ ہوگا، اس کی اساس کتاب و سنت ہے، اور اس قسم کے حیلے کی اجازت صرف ایک عوامی ضرورت کے باعث دی جاتی ہے۔ اب جبکہ جانبین میں ضامن ہونے کی ایک مخصوص مصلحت پائی جاتی ہو۔ تو پھر اس کی اجازت کیسے نہ ہوگی، بلکہ ہمارے نزدیک تو بہتر تھا کہ فقہاء ضامن ہونے کی شرط بھی عاید کر دیتے، لیکن انہوں نے اس خیال سے اجازت نہیں دی تاکہ

---

[1] المبسوط للسرخسی ج ۱۲، ص ۲۳۸۔

ان کے قواعد بالکل ہی بے کار بن کر نہ رہ جائیں یہ وجہ تھی کہ انہیں اس طرح کے شرعی حیلے تلاش کرنا پڑے۔

۔۔۔۔: دوسری مثال : اگر صلح میں ایک متعین آدمی کی ضمانت صلح کی بجائے شرط بنا دی جائے جو کبھی قبول ہوتی ہے اور اکثر اوقات قبول نہیں کی جاتی ۔ تو یہ شرط صلح کو فاسد کر دے گی کیونکہ اس میں ایک قسم کا فریب ہے، صلح تو ایک طرح کا مبادلہ ہے اور عقود مبادلات ایسے شروط کے فاسد ہوتے ہیں، جن سے نفع صرف ایک کا ہو، کیونکہ یہ فریب ہے ۔ اور فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ایسی صورت میں حیلہ تلاش کیا ہے، وہ حیلہ یہ ہے کہ کفیل موجود ہو، اور وہ ضامن بن جائے۔ کیونکہ فریب کے باعث یہ عقد صحیح نہ ہوگا ۔ اسے کیا معلوم کہ کفیل ضامن بنے گا یا نہیں ؛ اب جبکہ (کفیل موجود ہوگا) اور وہ ضامن بن جائے گا، تو فریب کا خطرہ نہ رہے گا، اور اگر موجود نہ ہو، تو پھر اس میں یہ حیلہ ہوگا ۔ کہ وہ صلح کرے کہ اگر فلاں آدمی مال کا ضامن ہو، تو صلح مکمل ہے، ورنہ ہم میں کوئی صلح نہیں، جب اس طریقہ سے عقد کیا جائے گا، تو صلح ضمانت کے ساتھ مشروط ہو کر مکمل ہو جائے گی اور ضمانت کی وجہ سے فریب نہ ہوگا۔[1]

ایسے ہی آپ دیکھیں گے کہ یہ دونوں حیلے عقد قائم کرتے وقت بعض اجتہادی قیود کو زائل کرنے کے لئے ہیں جو کہ بعض حالات میں مصلحت عامہ اور احتیاج عقد سے غیر متفق ہیں، اس لئے حیلے تراشنے کی ضرورت لاحق ہوئی، تاکہ عقد ان کے مطابق رہے اور مصلحت عامہ یا جائز مقصد بھی فوت نہ ہو۔

اب رہی چوتھی قسم : یہ اس حیلہ سے عبارت ہے جو فقہی قواعد کو حق ثابت کرنے کی بجائے ان کا رخ ہی بدل دیتا ہے ۔ اور جب کوئی خلقی اور دینی حکم تابع ہوگا مخصوص اغراض و مقاصد کا، تو اس صورت میں جو حیلہ کیا جائے گا، وہ بجائے خود ایک خلقی اور دینی حکم ہوگا، کیونکہ یہ حق دار تک اس کا حق پہنچانے اور ضیاع کے بجائے اسے محفوظ رکھنے کا ذریعہ بنتا ہے ۔

اس سلسلہ میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں ۔

حیلۂ شرعی کی چند مزید مثالیں : یہ تو ایک طے شدہ امر ہے، کہ کوئی مریض نزع کی حالت میں اپنے کسی وارث کا قرض ادا کرنے

---

[1] المبسوط ج ۲۰ ص ۱۴۲، یہ اصل کتاب کے الفاظ ہیں ۔ اور یہ ضروری ہے کہ عقد کرتے وقت کلام کو عام دستور کے مطابق بنانے کے لئے اس بات کا یقین کر لیا جائے کہ ضامن سے قبل عقد کا کوئی وجود نہیں کیونکہ یہ عقد ضامن ہی کے ساتھ مشروط ہے اور جب ضامن موجود ہوگا ۔ تو عقد اور ضمانت ایک کلام ہی سے منعقد ہو جائیں گے ۔

کی وصیت باقی ورثار کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتا، تو جب اس کی زوجہ یا کسی وارث کا درحقیقت قرض اس کے ذمہ ہو، اور اقرار کے بغیر قرض ثابت کرنے کی اور کوئی صورت بھی نہ ہو جس کی ورثار اکثر اجازت ہی نہیں دیا کرتے۔ یا عموماً اُسے تسلیم و نافذ نہیں کرتے۔ تو اس وقت یہ ایک امر واقع ہے کہ ایک وارث کا جائز حق برباد ہو رہا ہے، اور مریض نے مقروض ہو کر وفات پائی ہے، جس کے بارے میں خدا کے ہاں ضرور پرسش ہو گی،

اب دشواری یہ ہے۔ کہ فقہا کی فقہ اس کو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے اور ایک حق دار کا حق ادا کرنے میں رکاوٹ بن رہی ہے، اس صورت میں یا تو فقہا، اپنے قواعد بدل دیں، حالانکہ ورثار کے لئے احتیاطی (تدابیر) اختیار کی گئیں ہیں، تاکہ کوئی وارث دوسرے آدمی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ حصہ سے زیادہ غصب نہ کر سکے، اور بیماروں میں یہ واقعات بکثرت پائے جاتے ہیں۔ اب ان قواعد فقہیہ کو ختم کرنا اُن احتیاطی تدابیر کے منافی ہے جو نظام وراثت چلانے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔ اس لیے ائمہ کرام کو حیلہ کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، تاکہ جسے بربادیٔ حق کا خطرہ ہو، اس کا حق ثابت کیا جا سکے۔ اور مریض بھی اللہ تعالےٰ کے ہاں مواخذہ سے بچ سکے، اس طرح اللہ تعالےٰ کا نظام وراثت بھی محفوظ رہے گا۔

اس صورت میں امام خصافؒ نے کتاب الحیل والمخارج میں ایک حیلہ ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں،

اگر مریض کی زوجہ کا اس پر سو دینار یا اس سے زیادہ قرض ہو تو حیلہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کو لے آئے جس پر وہ کلی اعتماد کرتی ہو، اور مریض اُس آدمی کا مقروض ہونے کا اقرار کر لے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی گواہی دے، کہ میری بیوی نے وکیل بنایا تھا، کہ میں اس آدمی سے دو سو دینار جو اس پر میری بیوی کے آتے تھے لے لوں۔ چنانچہ میں نے اسی سے وہ سو دینار لے کر اپنے آپ پر قرض قرار دے لیے۔

جب مریض یہ گواہی دے گا۔ تو اس گواہی کے باعث عورت (بیوی) اس کے مال میں سے یہ رقم لینے کی مجاز نہ ہو گی، بلکہ وہ اس شخص سے مطالبہ کرے گی جس کے لئے شوہر نے اقرار کیا ہے کہ اس سے رقم مطلوبہ مذکورہ وصول کر چکا ہے، عورت جب اس شخص سے مطالبہ رقم کرے گی تو وہ شخص شوہر کے ورثار سے کہے گا میں نے جو سو دینار دیئے تھے واپس کرو، تاکہ مرحوم کی بیوی کا قرض اتار سکوں، کیونکہ اب یہ شخص میت کے اقرار و اعتراف کو ثبوت میں پیش کر سکتا ہے، اس نے کہا تھا ہاں میں نے اس سے رقم لی تھی۔

اور وہ رقم اس کی نہیں اس کی بیوی کی ملکیت تھی، اور اس اقرار و اعتراف کے باعث اپنے فرض سے بیس بری نہیں قرار دیا جا سکتا، اور چونکہ اب عورت مجھ سے مطالبہ بھی کر رہی ہے لہٰذا مجھے حق ہے کہ مریض کے مال میں سے اس رقم کا مطالبہ کردوں، اس طرح یہ رقم اسے مل جائے گی۔

لیکن اگر اس آدمی کو خطرہ ہو کہ اسے حلفیہ بیان دینا ہو گا تو عورت کو چاہیے، کہ اس آدمی کے پاس ایک کپڑا سو دینار میں فروخت کر دے۔ اب اگر قسمیہ بیان کی نوبت آئی تو بھی اس کا حلف درست ہو گا۔[1]

اس مثال سے واضح ہو گیا کہ حیلہ کا مقصد صرف حصولِ حق تھا۔ جب بعض ایسے فقہی قواعد حصولِ حق کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے جو ورثاء کے تحفظ کی خاطر احتیاطی طور پر استنباط کئے گئے۔ اور ان کا مقصد یہ تھا۔ کہ مریض اپنی جائداد کو اللہ تعالیٰ کی منصفانہ تقسیم کی بجائے انتہائی ظالمانہ طریقہ پر نہ تقسیم کر سکے۔

۔۔۔ (۲) ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی، خاوند اس عورت کا مقروض ہے، لیکن کوئی گواہ یا دستاویز نہیں، خاوند نے قسم کھائی کہ وہ اس کا مقروض نہیں ہے، لیکن عورت چاہتی ہے کہ قرض وصول کر لے،

ایسی صورت میں عورت یہ حیلہ کرے گی کہ بلحاظ عدت ختم ہونے کا انکار کر دے۔ اور مدت عدت اتنی طویل بنا دے، جس میں رقم قرض کے مساوی نفقہ (خرچہ) وصول کر سکے۔

ائمہ احناف نے اس حیلہ کو درست قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے، اسے اس کی اجازت ہے کیونکہ اگر وہ اپنا حق وصول کر لے، تو گویا مرد کے علم کے بغیر اس نے وصول کر لیا۔ گویا اس نے جو طریقہ اختیار کیا وہ یہ تھا کہ خاوند اگرچہ عدت کا نفقہ ہی دے رہا تھا، لیکن عورت نے اپنے قرض میں اسے شمار کر لیا اور عورت کو حق حاصل ہے، کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں سے جس طرح بھی بن پڑے اپنا قرض وصول کر لے۔ اور اگر قاضی عورت کو مدت عدت کے اختتام کے سلسلہ میں حلف اٹھانے پر مجبور کرے تو وہ ایک وسیع تو بلکہ کسی دوسری بات کی نیت کر کے حلف اٹھا سکتی ہے، اور جس طرح ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حالت مظلومیت میں عورت کی صرف نیت کا اعتبار ہو گا۔ لہٰذا جب وہ حلف اٹھائے گی "کہ اس کی عدت ابھی ختم نہیں ہوئی" تو اس کی مراد کسی اور عورت سے ہو گی، اور یہ جائز عمل ہو گا۔[2]

---

[1] الحیل المخارج للخصاف ص ۱۰۱ [2] المبسوط ج ۳۰ ص ۲۳۸ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

—— ۔ (۳) حیلہ کی تیسری قسم کتب مناقب وغیرہ میں امام ابو حنیفہ سے جو مروی ہے وہ ایک ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعہ انسان بہتر اور انسب پہلو اختیار کرتا ہے جس سے خاندان کے احوال و کوائف زیادہ عمدہ صورت اختیار کر سکتے ہوں، اور افراد کے درمیان زیادہ اعتماد و اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔

امام خصاف رح فرماتے ہیں : امام ابو حنیفہ رح سے دریافت کیا گیا :

دو بھائیوں نے دو بہنوں سے نکاح کیا۔ اور شب زفاف میں ایک کی عورت دوسرے کے پاس اور دوسرے کی پہلے کے پاس چلی گئی۔ ان دونوں نے مجامعت بھی کر لی، حالانکہ انہیں کچھ معلوم نہ تھا۔ اور صبح ہو گئی ۔ ۔ ۔ ۔ !

امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا "ہر ایک اپنی بیوی کو ایک طلاق دے ——— ——— پھر ہر ایک اُس عورت سے نکاح کر لے کہ جس سے اس نے مجامعت کی۔ اور اسی وقت نکاح کرے جس وقت اس کا خاوند طلاق دے۔"[1]

حیلوں کی یہ قسمیں امام محمد رح اور امام خصاف رح کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) آخری الفاظ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حلف کے معاملہ میں یہ ایک طے شدہ بات ہے کہ جو آدمی قاضی کے سامنے ایسے امر کے لیے قسم کھا لے، جو ظاہر اور معروف طریقہ پر مراد نہ ہو۔ تو مظلوم ہونے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا لیکن اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو پھر گنہگار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں تو وہ دوسرے کا حق برباد کر دے گا، اس کے برعکس مظلوم اپنے اوپر سے ظلم ہٹا رہا ہوتا ہے۔

[1] الحیل المخارج ص ۶۶

حق شفعہ اور منع زکوٰۃ کے حیلے

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک

فقہی حیلوں کا مقصد تائید دین تھا۔

صفحات گذشتہ میں جو مثالیں پیش کی گئیں، وہ قارئین کے سامنے ایک واضح صورت احوال پیش کرتی ہیں، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ ان سے فقہاء کا مقصد فقہی قواعد کو منہدم کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ ہے۔ کہ لوگوں کو ان سے مطابقت اختیار کرنے کی بہ طریق احسن رہنمائی کی جائے، اور تنگی قیود میں جہاں تک ہو آسانی پیدا کر دی جائے۔ اور اگر فقہی قواعد حق کی راہ میں آڑ بن جائیں تو انہیں ہٹا کر حق تک پہنچنے کا راستہ واضح کر دیا جائے۔

فقہ حنفی میں امام ابو حنیفہؒ نے جن حیلوں کا آغاز کیا تھا۔ اس سے ان کا مقصد مقاصد دین کو برباد کرنا نہ تھا۔ بلکہ ان کا مقصد ان کی تائید و حمایت تھا۔ اور ہماری پیش کردہ مثالوں سے آپ اس حقیقت کو دیکھ بھی چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کس قدر سرگرمی سے مقاصد شرع کو آسان تر بنانے کی خاطر حیل اختیار کرتے تھے ان کا مقصد، مقاصد شرع سے جنگ و پیکار نہ تھا، وہ اغراض اسلام اور احکام شریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ کیونکہ اسلام میں یسر (آسانی) ہے عسر (دشواری) نہیں!

امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف: ہم دیکھتے ہیں۔ کہ شفیع (جسے شفع کرنے کا حق ہو) کا حق شفعہ ضائع کرنے کے لئے حیلہ تلاش کرنے کے جواز میں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلہ میں کوئی رائے

مذکور نہیں۔ لہٰذا جن دو حضرات کی رائیں مروی ہیں ہم ان کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان دونوں آراء سے امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ حیلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ یعنی ان کی پوری کوشش یہ ہوتی تھی۔ کہ حیلہ سے اغراض شارع کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے۔ ورنہ شفعہ کے مسئلہ میں حیلہ جائز ہونے سے متعلق کوئی اختلاف نہ پایا جاتا

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔

"شفعہ میں شفیع کا حق برباد کرنے یا اس کی خواہش (خرید) کو تیز کرنے کے لئے حقیقی قیمت کو چھپانا اور زیادہ قیمت کا اعلان کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ کام شفعہ سے قبل ہو"

لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

یہ فعل مکروہ ہے، حد درجہ مکروہ۔

امام محمدؒ کے مسلک کی توضیح: امام محمدؒ کی رائے کا سبب واضح ہے۔ کہ جو آدمی حق شفعہ کو برباد کرنے کا "حیلہ" اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک ایسا امر ساقط کرنے کی کوشش کرتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے۔ اور یہ قطعاً ناجائز ہے۔ کیونکہ جو شخص حق شفعہ کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ گری سے کام لیتا ہے۔ گویا وہ ایک دوسرے آدمی کا ایسا حق برباد کرنے کے درپے ہے۔ جو شارع نے اُسے عطا کر رکھا ہے۔ اور کسی دوسرے کے حق پر زیادتی ناجائز ہے۔ پس جب شارع نے حق شفعہ تسلیم کیا ہے۔ تو یہ تشریع گویا شفیع کے دفع ضرر کے لیے ہے۔ اور اس کے باوجود جو اسے ساقط کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ ضرر کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔ اور یہ قطعاً ناجائز ہے۔

امام ابو یوسف کی اساس استدلال: امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ دعوائے شفعہ سے قبل شفعہ کا حق ختم کرنے کی تدبیر کرنا جائز ہے۔ تو اس کا سبب یہ ہے کہ حق شفعہ کو ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے والا دراصل اپنے آپ کو نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اپنے آپ کو نقصان سے بچانے میں کوئی حرج نہیں۔ اپنے لیے دفع ضرر کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ اس کی مرضی کے بغیر مکان خرید لے گا۔ اور اس طرح اسے نقصان پہنچ جانا لازمی ہے لہٰذا اس سے اسے روکنا ایک جائز کام ہے۔

شفیع پر جو دعویٰ سے قبل ہی نقصان ہوتا وہ ہر طرح سے محض ایک احتمال ضرر ہے۔ کیونکہ شفیع کو حق حاصل ہے۔ کہ وہ مکان کے متعلق غور کرے کہ آیا اس کا خریدنا مضر ہے یا غیر مضر۔ اگر ضرر کا خطرہ ہو۔ پھر اسے حق ہے کہ شفعہ کرے یا نہ کرے۔ اگر ایک موہوم نقصان کو دور کرنے کے لئے یہ حق ختم

ہی کر دیا جائے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ فروخت شدہ (مکان) سے وہ (متوقع) ضرر دور ہی ہو جائے
صاحب مبسوط نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کے درمیان، منع وجوب زکوٰۃ کے لئے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے۔

وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لئے حیلے کی مثال یہ ہے۔ کہ مثلاً سال گذرنے سے قبل اس قدر صدقہ کر دیا جائے۔ کہ باقی مال نصاب زکوٰۃ سے کم ہو جائے۔ امام ابو یوسف اسے جائز قرار دیتے ہیں اور امام محمد رح ناجائز سمجھتے ہیں۔ امام سرخسی رح قاضی ابو یوسف رح سے نقل کرتے ہیں۔

"امام ابو یوسف رح نے آمالی میں استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "اگر ایک آدمی کے پاس دو سو درہم موجود ہیں۔ لیکن جب سال ختم ہونے میں ایک دن باقی رہ گیا۔ تو اس نے ایک درہم صدقہ کر دیا۔ کیا یہ مکروہ فعل ہو گا؟ کیونکہ جب اس نے ختم سال سے پہلے ہی ایک درہم صدقہ کر دیا۔ تو اب اس کے پاس وہ نصاب کہاں رہا جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ اُس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو گی۔ اور کوئی امام یہ فتویٰ بھی نہیں دیتا۔ کہ یہ فعل مکروہ ہے یا ایسا کرنے والا گناہگار ہے[1]"

اور وجوب زکوٰۃ کو روکنے کے لئے امام ابو حنیفہ رح سے کوئی حیلہ مروی نہیں بلکہ ان کا ورع وتقویٰ اور تشدد فی الدین۔ عبادات سے متعلقہ احکام میں حیلہ گری کا متحمل ہی نہیں ہو سکتا۔

---

[1] المبسوط صفحہ ۲۴۰۔ یہ صاحب مبسوط کے نقل کردہ الفاظ ہیں۔ لیکن امالی کے سلسلے میں امام ابو یوسف کی اس روایت میں مجھے نہ صرف شک ہے۔ بلکہ میں اسے قبول کرنے سے انکار کرتا ہوں، "آمالی" کا پایہ ظاہر الروایۃ کی طرح قوی نہیں۔ اور نہ یہ معیاری کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ جو امام ابو یوسف رح کی طرف منسوب نظریات کی زیادہ قابل اعتماد ترجمان ہیں۔ نیز ہم اس بات کو بھی بعید از عقل سمجھتے ہیں۔ کہ امام ابو یوسف رح جیسا آدمی ایک عبادت کے وجوب کو روکنے کی کوشش کرے۔

یہاں دو باتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ ایک یہ کہ یہاں وجوب زکوٰۃ کو روکنے کی بحث ہو رہی ہے۔ نہ کہ واجب ہونے کے بعد ساقط کرنے کی بحث، اور ائمہ کبار میں سے کسی نے بھی ایسی بات نہیں کی۔ دوسرے وجوب زکوٰۃ کو روکنے یا حق شفعہ کو ختم کرنے کے متعلق امام ابو حنیفہ رح سے کسی قسم کا کوئی حیلہ مروی نہیں کیونکہ امام ابو حنیفہ رح کے حیلے غلط مفروضات سے یکسر بالا ہیں۔

اسی طرح امام ابویوسف رح کا معاملہ ہے، وہ بھی حد درجہ پاک نہاد اور پاک باطن تھے، وہ عام لوگوں کے لیے ایک ایسے منع واجب کا دروازہ کس طرح کھول سکتے تھے۔ جس کی بجا آوری اور ادائگی کے لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قتال تک کیا ہے۔ لہٰذا امالی کی یہ روایت قطعاً مشکوک ہے، اور یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیے کہ امالی کا شمار مستند اور معیاری قسم کی کتابوں میں نہیں ہوتا۔

[امام ابوحنیفہ کا یہ عام دستور تھا کہ اپنے بال بچوں کے لئے جب کوئی چیز خریدتے تو مشائخ و علما کے لئے بھی وہی چیز ضرور خریدتے خود اپنے لئے جب کپڑا بنواتے تو علما کے لئے بھی جوڑے تیار کراتے اسی طرح جب قسم کے فواکہ اور پھلوں کا موسم آتا۔ ناممکن تھا کہ اپنے لئے .... اور اپنے گھر والوں کے لئے خریدتے اور علماء کو بھی وہی پھل خرید کر نہ بھیجتے" ۔

بلکہ خواجہ مسعر کبھی فرماتے کہ

علما یا دوسروں کے لئے امام جو چیزیں خریدتے ان میں ہمیشہ اس کا لحاظ فرماتے کہ اچھی سے اچھی قسم کی ہوں لیکن خود اپنے عیال کی خریداری میں عموماً لاپروائی اور تساہل سے کام لیتے لیتے" صـــ ۲۶۱ (الموفق)]

فقہی حیلے اور مستشرقین فرنگ
غلط بیانی، اتہام، اور خردہ گیری

حیلوں کا مقصد توسّع اور سہولت تھا:

ہم نے کچھ حیلے تحریر کئے ہیں۔ جو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہیں۔ ممکن ہے یہ انہوں نے اختراع کئے ہوں، ان کی طرف رہنمائی کی ہو، یا انہیں تسلیم کیا ہو۔ بہرحال یہ کسی حیثیت سے بھی قابلِ اعتراض نہیں ہیں۔ ہم نے کچھ غیر مانوس قسم کے حیلے بھی ذکر کئے ہیں جو امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہیں، ان کے متعلق اپنی ذاتی رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔

میرا یہ اذعان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے کوئی ایسا حیلہ مروی نہیں جو احکام دین اور مقاصد شارع کا ہادم ہو، خدا ان پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے، در حقیقت ان کا مقصد جو کچھ تھا۔ وہ تھا: توسّع اور اور منع ضیق، کہ احکام شرعیہ میں زیادہ سے زیادہ سہولت اور آسانی بہم پہنچ جائے۔

مستشرقین فرنگ کے اعتراضات:

لیکن مستشرقین فرنگ نے مسائل حیل کو کافی اچھالا ہے۔ انہوں نے نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ مسلمان فقہاء عجیب عجیب فقہی مسائل کا استنباط کرتے رہتے تھے۔ جن کے ذریعہ بہ ظاہر احوال وہ ایک عظیم خدمت سرانجام دے رہے تھے۔ لیکن عملاً وہ ایسی راہ پر چل رہے تھے کہ جو اس عظمت کے منافی تھی، انہوں نے تکلیفات شرعیہ اور حیات عملیہ کے مابین توفیق و تطبیق کا نیا جادہ پیدا کیا، کہ لوگ تکلیف مالا یطاق سے بچ سکیں۔ اسی چیز کا نام حیل شرعیہ (شرعی حیلے) ہے،

کیا حیلہ اور تقیہ ایک ہے؟ ساتھ ہی ساتھ ان مستشرقین نے یہ فیصلہ بھی صادر کر دیا کہ اسلام میں حیلہ درا صل تقیہ کی ایک شکل ہے، اور ظاہر ہے یہ راہ اسلام سے انکار کی ہے، یا کم از کم عمل غیر اسلامی کے قیام کی، کہ حکومت غیر مومنہ کی تعذیب و عقوبت سے اس طرح جان بچائی جائے۔ کہ یہ امر ضرورت کے وقت مباح ہے لہٰذا حیلہ اسی قبیل سے ہوا۔

پس مستشرقین کے خیال میں حیلہ ایک ایسا عمل ہے جو اپنی شکل اور مظاہر میں مطالب شرع سے مطابق اور موافق ہوتا ہے۔ لیکن نتیجۃً شرع کی بالا دستی اور اس کے احکام سے روگردانی کا مظہر ہوتا ہے یہ ہے مستشرقین فرنگ کا نظریہ حیلہ سے متعلق، اور کوئی شبہ نہیں متاخرین نے جس قسم کے حیلے ایجاد کئے ہیں۔ ان کا جہاں تک تعلق ہے بڑی حد تک درست بھی ہے۔ کیونکہ یہ حیلے اگرچہ ظاہری طور پر شریعت کے مطابق نظر آتے ہیں۔ لیکن حقیقتاً احکام اسلام سے گلو خلاصی کا ذریعہ ہیں۔

مگر یہ حیلے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے منقول نہیں ہیں۔ کیونکہ ان حضرات کے حیلے تو محض حق تک پہنچنے کا ذریعہ تھے انہوں نے عقد میں جو شرائط عائد کیے تھے۔ ان کا مقصد احکام اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگی تھا یہ ہرگز نہ تھا کہ لوگوں کو اس راہ سے بھٹکا دیا جائے۔ بلکہ یہ تھا کہ اگر لوگ حلف کی وجہ سے کوئی پیچیدگی محسوس کریں۔ تو اسے کھول کر واضح کر دیا جائے۔ نیز ان کا مقصد یہ بھی تھا۔ کہ عوام ایسے شرائط سے آگاہ ہو سکیں۔ جن کی مدد سے (معاہدہ کرتے وقت) اپنے حقوق کی حفاظت کرنے اور نقصان سے بچنے کی سبیل پیدا کر سکیں۔

پس ان علماء کے حیلے، ہدم مقصد شارع، اور محض ظاہری توافق و تطابق شرع کے لیے نہ تھے، بلکہ اغراض شرعیہ کی تحقیق و تسہیل، حل مشکل اور دفع حرج کے لیے تھے۔ یہ نہایت عمدہ اور صحیح قسم کی فقہ تھی۔ جو عقود کے قواعد و شروط سے مطابق تھی، جس سے احوال عوام کا عرفان کامل زیادہ آسان ہو گیا۔ اور جو ان کے لیے بالکل موزوں اور مناسب تھے،

یہ ائمہ اس امر کی پوری کوشش کرتے تھے۔ کہ ان کے حیلوں میں مقاصد شریعت کو کمزور کرنے والی کوئی شق نہ ہو۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ قبل از مطالبہ اسقاط حق شفع کے سلسلہ میں کیا اختلاف تھا؟ امام محمد ان باتوں میں حیلہ کے سرے سے قائل ہی نہ تھے۔ اور امام ابویوسفؒ اگر حیلہ کو مباح قرار دیتے تھے۔ تو اس بات کی پابندی عاید کرتے تھے۔ کہ حق شفع کے مطالبہ کے بعد یہ حیلہ قطعاً کارگر نہ ہوگا،

مذہب حنفی اور اس کے مراحل نمو

فقہ حنفی صرف امام ابوحنیفہ کے اقوال و اجتہاد پر مبنی نہیں

احناف کا مجموعۂ فقہیہ

مسلکِ حنفی، جو نسلاً بعد نسلٍ چلا آرہا ہے، علما نے اس کی تدریس میں سرگرم حصہ لیا، اور اس کے اساسی اصولوں پر تخریج مسائل کی گئی، یہ تنہا امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کا مجموعہ نہیں، بلکہ یہ فقہ امام صاحب اور ان کے شاگردوں کے اقوال کا نام ہے۔ بلکہ آپ یوں کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ فقہ ابوحنیفہؒ کے مکتب فکر پر مشتمل ہے۔ جس کا مرکز پہلے کوفہ میں تھا۔ اور پھر ان کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کے ہاتھوں بغداد منتقل ہو گیا۔

جب امتزاج و اختلاط کی یہ کیفیت ہو تو اس کو صرف ابوحنیفہ کا مذہب نہیں قرار دے سکتے جس کی بنیاد و اساس صرف ان کی ذات پر ہو، جیسے کہ اس سے پہلے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک جو صرف ان کے ذاتی اقوال پر مشتمل ہونے کی حیثیت میں منفرد ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مختلف اسباب ہیں جن کے باعث امام ابوحنیفہ ان کے شاگردوں اور بعض معاصر فقہائے عراق مثلاً عثمان البتی، ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ جیسے بڑے بڑے فقہاء کے خیالات کے مجموعہ کا نام فقہ حنفی ہے، اگرچہ ان تمام حضرات کے خیالات کو اساسی حیثیت حاصل نہیں۔ لیکن احناف کی کتابوں میں ان کے اقوال ضمنی طور پر ذکر کئے گئے ہیں۔

فقہ حنفی مجموعۂ اقوال فقہا ہے:

(۱) مذکورہ اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے۔ کہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال اس امتیاز کے

انداز سے ذکر نہیں کیے جاتے۔ کہ باقی فقہاء سے الگ ہوں۔ اور نہ ان کے اختلاط سے الگ کر کے انہیں ہر حیثیت سے ایک منفرد مسلک کی صورت میں ذکر کیا جا سکے۔ کیونکہ امام محمدؒ نے جب عراقی فقہاء کے اقوال جمع کئے۔ تو صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کے اقوال جمع نہیں کئے۔ اور نہ ان کے اقوال دیگر ائمہ عراق اور معاصرین سے علیحدہ کر کے ذکر کئے۔ بلکہ فروعی اور دیگر مسائل تک "متفق علیہ" "مختلف فیہ" ذکر کرتے چلے گئے۔

اس کے بعد آئندہ نسلوں کے ہاتھ ایک ایسا مجموعہ قوانین فقہ آیا جس میں تمام فقہاء کے اقوال موجود تھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کے اقوال مخصوص انداز میں درج تھے اور امام محمدؒ کے سوا بعد میں تمام حضرات نے اسی ممزوج انداز مسائل فقہ کو روایت کیا۔ اور اگر انہوں نے بعض فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ تو امام محمدؒ نے انکے اختلافات کا ذکر ظاہری روایت کے مطابق لکھنے کا اہتمام نہیں کیا۔ مثلاً یوں نہیں لکھا "خلاف لزفر" : (امام زفر کے علاوہ) اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اقوال دیگر ائمہ کے اقوال کے ساتھ مخلوط شکل میں مروی ہیں۔ اسی مخلوط حالت میں علماء نے اس مجموعہ کی تدریس کی اور یہی مسلک، مسلک حنفی بن گیا۔ البتہ اس کی نسبت اس بڑے نام سے کی گئی جو ان ائمہ میں سب سے بڑا، اور بہتوں کا استاد تھا۔

امام صاحب کی مجلس تحقیق و بحث :

-: (۲) ایک سبب امام ابو حنیفہؒ کا وہ طریقہ کار بھی ہے۔ جو درست مسائل علمیہ مختلفہ کے سلسلے میں وہ اختیار کیا کرتے تھے۔ فرضی یا واقعی معاملات سے متعلق احکام پر غور کرتے اور طلباء کے سامنے یہ مسائل رکھ دیتے، پھر ان کے خیالات سنتے، ان سے مباحثہ کرتے۔ یہ رفقا خود بھی مباحثہ میں حصہ لیتے، قیاسی مسائل میں کافی تند بحثیں ہوتیں۔ اور یہ ایک دوسرے سے الجھتے رہتے۔ کبھی ایک خیال پر متفق ہو جاتے اور کبھی اختلاف رونما ہو جاتا۔ امام صاحبؒ چونکہ از حد متقی تھے، حق پر اعتماد رکھتے اور آزادی رائے کا احترام کرتے اس لئے اپنے تلامذہ سے فرماتے کہ جو دلیل وزنی ہو اس کو قبول کر لو۔

امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال مرتب فرمایا کرتے تھے حالانکہ ان کے اپنے اقوال بھی مرتب ہو رہے تھے۔ یہ اقوال آنے والی نسل تک منتقل ہوئے۔ ان کے مباحثہ کا یہ مجموعہ ہی اس مکتب فکر کا سرمایہ تھا۔

جہاں مدارس جاری تھی، مذاکرے ہوتے تھے، استنباط کا کام ہوتا تھا اور تخریج مسائل ہو رہی تھی۔ کبھی یہ علمائے متفق نظر آتے اور کبھی مختلف الرائے ہوتے۔ خواہ اختلاف ہو یا اتفاق لیکن بہر حال یہ سب ایک ہی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے تھے جو چند نسلوں کے بعد ایک مستقل مسلک کی صورت اختیار کر گیا۔

آزادی فکر و آزادی استدلال کے نمونے:

ب: (۳) ان اعلام علماء کے درمیان اتحاد کا ذریعہ وہ ملاقات تھی کہ جس میں ایک دوسرے کے خیالات سے آگاہ ہوتے بلکہ تلمذ، پھر صحبت، پھر تدارس اقوال، یہ ایسی روش تھی کہ اقوال و مسائل فقہی میں خواہ اتفاق ہو یا اختلاف لیکن یہ بحث ختم ایک اصول ہی پہ ہوتی۔ اس طرح وہ اصول جن پر امام ابوحنیفہؒ گامزن تھے، ان کے بعد بھی ان کے عہد حیات کی طرح ان کے شاگردان رشید کے ہاتھوں قائم رہا، البتہ کبھی کبھی، کہیں کہیں، کسی کسی بات پر معمولی سا اختلاف دوسری چیز ہے مثلاً قاضی ابویوسفؒ نے امام صاحب کے بعد حدیث پڑھی۔ محدثین اور فقہاء رائے کی کثیر تعداد سے فیض حاصل کیا۔ لہٰذا وہ نہ صرف اپنے استاذ سے بلکہ دوسرے محدثین سے بھی بکثرت استدلالات پیش کرتے ہیں۔

اسی طرح امام محمدؒ کا معاملہ ہے۔ اس اختلاف سے یہ مراد نہیں کہ حدیث سے دلیل دینے کا معاملہ کوئی اختلافی مسئلہ ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے۔ کہ ان حضرات نے (ایسی احادیث سے بھی استدلال کیا) جو امام ابوحنیفہؒ تک نہیں پہنچیں۔ یا جن کے راویوں پر امام صاحب نے اعتماد نہیں کیا۔

ب: (۴) علاوہ ازیں اتحاد اصول مزج و اختلاط کا تیسرا سبب تھا جس نے اس مجموعہ آراء فقہیہ کو ایک مستقل فقہی مذہب کی صورت دے دی۔

بعض فقہا کا خیال ہے کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال دراصل امام ابوحنیفہؒ کے اقوال ہیں۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ شدت پرہیزگاری کے باعث مسئلہ کی مختلف صورتیں پیش کرتے اور ان میں سے ایک صورت کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے اور باقی کو مسترد کر دیتے۔ کبھی ایسا ہوتا کہ ایک مسلک اختیار کر لیتے پھر اس سے رجوع فرماتے تو فقہائے متاخرین نے سمجھا کہ ان کے شاگردوں کے اقوال دراصل امام ابوحنیفہؒ کے وہی اقوال ہیں جن سے وہ رجوع کر

چکے ہیں۔

درمختار کے مصنف نے قاضی ابو یوسفؒ کا ایک قول نقل کیا ہے۔ کہ اُنہوں نے فرمایا :۔

"میرا کوئی قول ایسا نہیں ہے جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے خلاف ہو، میں نے وہی کہا جو وہ کہتے تھے"

نیز امام زفرؒ سے بھی منقول ہے۔

"میں نے امام ابو حنیفہؒ کی کسی بات میں مخالفت نہیں کی، ہاں مگر جو کچھ خود اُنہوں نے فرمایا"

امام ابو یوسف، امام محمد اور امام ابو حنیفہ :

اور طحاوی میں تو یہ عبارت بھی موجود ہے۔

"اور جب اصحابِ ابی حنیفہؒ کا کوئی قول ذکر کیا جائے گا تو یقیناً وہ ابو حنیفہؒ سے ہی منقول ہوگا۔ کیونکہ آپ کے تمام بڑے بڑے شاگردوں۔ مثلاً ابو یوسفؒ، محمدؒ۔ زفرؒ اور حسنؒ سے آپ کے اقوال مروی ہیں۔ ان لوگوں کا قول ہے۔

"ہم نے جو مسئلہ بھی بیان کیا ہے۔ وہ دراصل امام ابو حنیفہؒ ہی سے مروی ہے"

اور اس بات پر اُنہوں نے شدید مد سے قسم تک کھائی ہے۔

اس لئے فقہ میں کوئی متحقق قول یا مسلک ایسا نہیں جو امام صاحب کا مسلک نہ ہو اور اگر وہ کسی اور طرف منسوب ہے تو محض مجازاً"

یہ حادی کی عبارت ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ سراسر مبالغہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور اسی طرح امام محمدؒ کے اقوال صرف یہی حیثیت نہ رکھتے تھے۔ کیونکہ اس طرح تو مصنفِ حادی انہیں مستقل مجتہدوں کی فہرست ہی سے خارج کئے دے رہا ہے۔ بلکہ ان کی شخصیتوں کو استاد کی شخصیت میں مدغم کر رہا ہے۔ کہ ان کی طرف جو اقوال منسوب ہیں، وہ از روے حقیقت نہیں محض مجازاً،

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ قیاس یا استحسان کے طور پر جب بھی مسائل کا استنباط کرتے تو مسئلے کے متعدد پہلو سامنے رکھ لیتے۔ اور بعض ایسے مفروضات کو پس پشت ڈال دیتے۔ جن کے بارے میں وہ سمجھتے کہ یہ عوام کے معاملات میں مناسب نہیں۔ یا قیاس کے مقررہ ضابطوں کے مطابق نہیں یا شارع کی نگاہوں میں مقاصدِ دین سے ٹکرا تے ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا۔ کہ آپ کے شاگرد آپ کی زندگی میں یا بعد میں بھی آپ کے بعید از قیاس مفروضہ مسائل سے اختلاف کرتے۔

اس لئے یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا۔ کہ امام صاحب کے اقوال یا آرائے جن سے وہ رجوع کر چکے تھے، آپ کی وفات کے بعد ان شاگردوں نے انہی میں سے کسی قول یا رائے کو اختیار کر لیا۔

گا ہے گا ہے امام ابو یوسف رح، امام محمد رح اور امام زفر رح کی رائے امام ابو حنیفہ رح کے اُس قول یا مسلک سے مطابق ہو جاتی ہے جس سے امام صاحب نے رجوع کر لیا تھا، یوں ان حضرات کا قول امام صاحب کے منسوخ قول کے مطابق ہو جاتا ہے۔ جب کوئی شاگرد کسی ایسے قول پر فتویٰ دے گا۔ تو وہ استاد سے روایت نہیں بلکہ اس کی مخالفت شمار ہوگی۔ ایک تو یوں کہ اس نے استاد کی آخری رائے کو قبول نہ کیا۔ دوسرے اس طرح کہ اس نے استاد کے فیصلہ سے اختلاف کیا جس سے استاد رجوع کر چکا ہے کیونکہ اس کی رائے میں رجوع درست نہ تھا۔ تو جو شاگرد اس حد تک مخالفت کر سکتا ہو۔ اس کے بارے میں یہ کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے کہ اس کی جانب حقیقتاً نہیں بلکہ محض مجازاً فقہی اقوال منسوب ہیں؟

اُستاد اور شاگرد کے اختلاف آرا کا سبب کیا تھا: نیز امام صاحب کے شاگردوں کی مخالفت کا سبب یہ بھی ہے۔ کہ انہیں امام صاحب کی وفات کے بعد کوئی ایسی حدیث دستیاب ہوئی جو ان کی زندگی میں نہیں پہنچی تھی۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے؟ کہ یہ بھی استاد کا قول ہے۔ اور شاگرد کی طرف محض مجازاً منسوب ہے؟ ابن عابدین نے بھی ان اقوال کو امام صاحب کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور ان کے شاگردوں کی طرف محض مجازاً نسبت کی ہے۔ اور کہا ہے۔

وہ امام صاحب رح نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ میرے اقوال میں سے صرف وہی قول قبول کرو۔ جس کی دلیل بھی موجود ہو، اس لئے امام صاحب کے بعد ان کے شاگردوں کے اقوال دراصل انہی کے اقوال متصور ہوں گے، کیونکہ انہوں نے امام صاحب کے مقرر کردہ اساس ہی پر اجتہاد کیا ہے۔ لہٰذا رجوع پورے طور پر ثابت نہ ہوگا، یہ درست ہے۔ کہ امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا تھا کہ جب صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مسلک ہے۔ ابن عبد البر رح نے بھی امام ابو حنیفہ رح و دیگر ائمہ حضرات سے یہی قول نقل کیا ہے۔ نیز امام شعرانی رح نے بھی ائمہ اربعہ سے یہی بات نقل کی ہے۔[1]

---

[1] رسم المفتی ص ۲۴

امام صاحب کے شاگرد مجتہد مستقل تھے: سچی بات تو یہ ہے۔ کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب مجتہد مستقل تھے۔ اور ان میں سے ہر ایک مستقل رائے کا مالک تھا۔ خواہ وہ رائے استاد سے موافق ہوتی یا مخالف، البتہ اندازِ فکر سب کا ایک تھا، قاضی ابویوسفؒ کی کتابوں کا مطالعہ کیجئے۔ آپ کئی مسائل میں اختلاف دیکھیں گے۔ اگرچہ یہ اختلاف اصولیات میں نہیں۔ لیکن فروعات میں کثرت سے نظر آتا ہے۔

اسی طرح کتب امام محمدؒ کا معاملہ ہے۔ یہ اختلاف ایسے متبع انسان کا کارنامہ نہیں ہو سکتا۔ جو استاد کے آرا میں سے کسی رائے کو اختیار کر لینے کی حد سے آگے نہ بڑھے، اس کی رائے محض مجازاً ہی اس کی طرف منسوب ہو۔

کتب فقہ کا اگر استقرا کیجئے، اور امہات مسائل فقہیہ پر ایک نظر ڈالیئے، تو بہت سے اختلافی مسئلے نظر آئیں گے۔ مثلاً لزوم وقف۔ سفیہ (احمق) کی سزائے رجم (سنگسار) یا مقروض کا رجم وغیرہ وغیرہ، ان تمام مسائل میں بکثرت اور واضح طور پر اختلاف نظر آتا ہے، حتیٰ کہ مذکورہ مسائل میں منہج فکر بھی جدا نظر آتا ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، اس لئے ان کی فقہی شخصیتوں کو سلب کر کے استاذ کی شخصیت میں مدغم کرنے کا مطلب صاف طور پر حقائق سے تمسخر کرنا ہے،

ان حضرات نے اپنی کتابوں میں اپنے استاذ امام حنیفہؒ کے اقوال اپنے اقوال کے ساتھ ساتھ محض اس لئے ذکر کئے ہیں۔ کہ انہیں مختلف مسائل پر نظر رکھنے والے فقہاء کی سخت تلاش رہی تھی۔ اور یہ بھی خیال تھا۔ کہ اصولِ اجتہاد یکساں رہے، نیز ابوحنیفہؒ اور ان کے معاصر فقہاء کے زمانہ ہی سے عراقی فقہاء کے افکار اور فقہ کی تدوین جاری تھی۔ تاکہ فقہ کا طالب عالم فقہاء کے مختلف اقوال دیکھ کر دلائل کی قوت کا اندازہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے:

"سب سے بڑا عالم وہ ہے جو اختلاف افکار کا زیادہ عالم ہو۔"

فقہ حنفی کے مسائل غیر ماثورہ: اور امام صاحب کے اقوال میں محض ان کے شاگردوں کے اقوال ہی مخلوط نہیں ہوئے۔ بلکہ بعد ازاں بھی فقہ حنفی میں کئی ایسے مسائل کا اضافہ ہوا۔ جو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے منقول نہیں۔ ان کے بعد کے مسائل میں سے کچھ پر تو اعتماد کر لیا گیا اور بعض پر اعتماد نہیں کیا گیا۔ نیز بعض اصحاب نے کسی کو اور بعض نے کسی دوسرے قول کو ترجیح بھی دی۔ اس طرح ایک عظیم اختلاف پیدا ہو گیا۔ اور ترجیح کی بھی کثرت ہو گئی۔ لیکن یہ تمام کام ایک مقررہ اصول اور مضبوط بنیاد پر ہوا، ان مراحل سے

گزرنے کے بعد کہیں یہ مذہب پھلا پھولا ، وقت کے احتیاجات سے ہم آہنگ تھا، اور عامۂ احوال کے درد کا درماں بن گیا،

ہم اس مسلک کے عوامل ارتقاء کو تین عنوانات کے تحت مختصراً بیان کرینگے۔ جن کے باعث یہ مسلک پروان چڑھا، اور جو اس کی کامیابی کا باعث بنے،

وہ تین عوامل یہ ہیں :

(۱) مجتہدین کرام ۔

(۲) تخریج مسائل کرنے والے حضرات ۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ اور انکے اصحاب کے بکثرت منقولہ اقوال، تخریج مسائل کی کثرت اور تخریج کرنے والوں کے اقوال کا اعتبار۔ اب ہم ان ہرسہ عوامل کو مجمل لیکن واضح طور پر یا کسی حد تک تفصیل سے الگ الگ بیان کریں گے ۔

اصحاب اجتہاد و تخریج

طبقات فقہاء کی تقسیم اور ان کے حدود عمل

مجتہدین فقہاء اور ان کے مراتب

ابن عابدین فقہا کو سات طبقات میں تقسیم کرتے ہیں، جو یہ ہیں:

فقہا کا پہلا طبقہ: یہ وہ طبقہ ہے جو شرع میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہے، اور کتاب و سنت سے مسائل کا استخراج کرتا ہے، اپنے اجتہاد میں کسی کا متبع اور پیرو نہیں ہوتا عام اس سے کہ اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو، جن پہ استنباط مبنی ہوتا ہے یا عام اصولوں سے استنباط کئے ہوئے جزوی مسائل سے ہو، ان کی حیثیت وہی ہے جو ائمہ اربعہ کی تھی، امام اوزاعی رح امام لیث بن سعد رح وغیرہ جو ائمہ اعلام میں شمار ہوتے ہیں، انھوں نے کبھی کسی کی تقلید نہیں کی، نہ دلیل میں نہ استدلال کی اصل عام میں، نہ فروع جزئیہ میں، یہ ائمہ اعلام اصول میں کہیں متفق اور ہم نوا نظر آتے ہیں تو استعداد مخالفت کے باوجود اتفاقی طور پہ نہ کہ تقلید کرتے ہوئے، اور وہ بھی کثرت اور توافر دافراط کے ساتھ نہیں۔

اصحاب ابو حنیفہ کس طرح کے مجتہد تھے؟: اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ مذہب ابو حنیفہ رح بلند مرتبہ مجتہد تھے، لیکن کیا ان کے اصحاب ابو یوسف رح محمد رح، زفر رح اور اسی پایہ کے دوسرے اصحاب کو بھی مجتہدین کی اس قسم میں شمار کیا جا سکتا ہے؟

ابن عابدین نے دوسرے اصحاب قلم کے اصول پر ان اصحاب کو پہلے نہیں بلکہ دوسرے درجہ کے مجتہدوں میں شمار کیا، اور انہیں "مجتہد فی المذہب" قرار دیا ہے، اور مجتہد مستقل کے زمرے میں نہیں رکھا ہے، وہ

کہتے ہیں۔

"مجتہدین فی المذہب کے طبقہ میں ابو یوسف رح، محمد رح اور امام ابو حنیفہ رح کے دیگر اصحاب ہیں جو بے شک ادلہ مذکورہ سے استخراج احکام پر قادر ہیں، لیکن انہوں نے بعض فروعی احکام میں استاد سے اختلاف کیا ہے لیکن قواعد اصول یعنی اصول اجتہاد میں استاد کے مقلد ہی ہیں"[1]

لیکن یہ بات قابل قبول نہیں، کیونکہ ابو یوسف رح، محمد رح، زفر رح اور دوسرے اصحاب ابو حنیفہ رح امر واقعہ یہ ہے کہ اسلوب فکر میں پورے طور پر مستقل مجتہد تھے، ہرگز اپنے استاد کی کسی طرح سے بھی تقلید نہیں کرتے تھے، رہا استاد کے خیالات سے واقفیت یا افہام و تفہیم اور آغاز درس میں امتیاز کی حیثیت حاصل کر لینا یہ چیزیں ایسی نہیں جو ان کی حریت اجتہاد اور استقلال فکر میں مانع ہوں، ورنہ لازم آئے گا کہ ہر شاگرد اپنے استاد کا یکسر مقلد ہوا کرتا ہے، پھر بات یوں ختم ہو گی کہ خود امام ابو حنیفہ مستقل مجتہد کے مرتبہ سے گر جائیں گے، کیونکہ انھوں نے بھی ابراہیم نخعی رح کی فقہ کا علم اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان رح سے حاصل کیا تھا، اور بہ کثرت ان سے تخریج مسائل کیا کرتے تھے، یہ بات تو وہی کہہ سکتا ہے جو امام ابو حنیفہ رح کو فقہ اور اجتہاد میں بالکل کورا ثابت کرنا چاہتا ہو۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح مستقل امام تھے۔ اور جب انھوں نے ابراہیم نخعی رح کی فقہ حاصل کی تو کبھی اختلاف کیا اور کبھی اتفاق، اور اتفاق کی بنیاد استدلال و ثبوت تھی، نہ کہ تقلید و اتباع، یہی حیثیت اصحاب ابو حنیفہ کی ہے، انھوں نے فقہ استاذ حاصل کی، طرز اجتہاد سیکھا، کبھی ان کے مسلک سے اتفاق کیا کبھی اختلاف، موافقت کی تو تقلید کے جذبہ سے نہیں بلکہ اقتناع و استدلال سے متاثر ہو کر، اور دلیل کے قائل ہو کر، اور ظاہر ہے یہ شان ایک مقلد کی نہیں ہو سکتی، کسی طرح بھی"!

امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ: وہ اصول جن پر استنباط مبنی ہوتا ہے شیخ (ابو حنیفہ) اور ان کے تلامذہ (امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ) میں بڑی حد تک یکساں تھے، لیکن صرف بڑی حد تک، پورے طور پر نہیں، اور یہی اختلاف ثبوت ہے، ان کے مجتہد مستقل ہونے کا، گو طریق استنباط میں بڑی حد تک اتفاق تھا، لیکن یہ اتفاق اتباع کے باعث نہیں تھا بلکہ اقتناع کے ماتحت تھا، یہی مجتہد کے درمیان وجہ امتیاز اور قسطاس مستقیم ہے،

نیز جو کوئی بھی ان آئمہ کرام کے حالات و سوانح کا مطالعہ کرے گا وہ ان کے مقلد ہونے کی نفی

---

[1] شرح رسالہ رسم المفتی ص ۱۱۔

نفی کرنے پر مجبور ہوگا، ان حضرات نے صرف استاد ہی سے کسب علم پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ دوسرے آستانوں پر بھی پہنچے اور استفادے سے دریغ نہیں کیا، امام ابو یوسف رح عرصہ تک اصحاب اہل حدیث سے وابستہ رہے اور ان سے احادیث کثیر کا ذخیرہ حاصل کیا، ان میں سے کافی حدیثیں ایسی تھیں جو امام ابو حنیفہ صاحب تک نہیں پہنچی تھیں، اس کے بعد عہدۂ قضا کی گراں بار ذمہ داریاں انہیں تفویض ہوئیں، اور احوال عوام سے متعارف ہونے کا موقعہ ملا، استاذ سے جو سیکھا تھا اس طرح اس پر صیقل ہو گئی، عوام سے متعارف ہو کر فیصلے کرنے اور حقائق زندگی سے آگاہ ہونے کے بعد (تجرباتی دلائل سے) مسلح ہو کر انہوں نے بارہا استاد سے اختلاف کیا۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ جو کچھ انہوں نے فرمایا ہے وہ امام ابو حنیفہ رح ہی کے اقوال ہیں، جنہیں امام ابو یوسف رح نے انتخاب کر لیا تھا تو یہ محض حقائق کی تکذیب ہوگی۔

امام محمد رح حیات علمی کے آغاز میں بہت کم مدت تک امام ابو حنیفہ رح کے پاس رہے، اس کے بعد وہ امام مالک رح کی خدمت میں چلے گئے، اور موطا کی ان سے روایت بھی کی۔ ان کی روایت اسناد کے لحاظ سے بہت زیادہ صحیح سمجھی جاتی ہے، سوال پیدا ہوتا ہے اگر یہ مقلد بھی تھے تو کس امام کے؟ امام ابو حنیفہ رح کے یا امام مالک رح کے؟ یا دونوں کے؟ انصاف اور منطق دونوں ہمیں مجبور کرتے ہیں۔ کہ ہم اس بات کا اعتراف کر لیں کہ وہ مجتہد مطلق مستقل تھے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے دوسر تمام اصحاب کا حال ہے، !

فقہا کا دوسرا طبقہ:۔ ابن عابدین نے جن سات طبقات کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک طبقہ مجتہدین فی المذہب کا ہے، جو امام ابو حنیفہ رح کے مقرر کردہ اصول اجتہاد کے مطابق دلائل کے ساتھ تخریج مسائل کرنے کی قدرت رکھتا ہے، اور اس طبقہ میں انہوں نے ابو یوسف رح، محمد رح، زفر رح اور امام صاحب کے دیگر اصحاب کو شمار کیا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے پر ہم گفتگو کر چکے ہیں۔ پس اس طبقہ میں جب صرف ان اصحاب ہی کو مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے، تو گویا مذہب حنفی میں اس طبقہ کا در اصل کوئی وجود نہیں، کیونکہ امام ابو یوسف رح، امام محمد رح اور دیگر اصحاب ابو حنیفہ مستقل مجتہد تھے اور ان کی رائے کا اتنا ہی وزن تھا، جتنا ان کے استاد کی رائے کا ہوتا تھا، اگرچہ استاد (امام ابو حنیفہ) کی یہ اہمیت و منزلت کچھ کم نہیں کہ انہیں سبقت، تعلیم اور تشفقت کا فضل و تفوق حاصل تھا،

فقہا کا تیسرا طبقہ:۔ یہ طبقہ ان مسائل میں اجتہاد کرتا ہے، جن کے بارے میں صاحب مذہب (امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے کوئی قول فیصل مروی نہیں، یہ مذہب کے اندر رہ کر مقررہ اصولوں پر صرف ایسے احکام کا استنباط کرتے ہیں، جو منصوص علیہ نہیں ہوتے۔

اور طے شدہ مسائل ہیں انہیں ایک خاص دائرۂ فکر میں رہ کر سمجھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ دائرہ فکر سابق ائمہ کا مسلک موجود ہونے کی وجہ سے ایسی حیثیت رکھتا ہے، گویا کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ یعنی اگر سابق حضرات کے فتاوی موجود ہوں تو ان کو بھی ان ہی فتاوی پر فتوی دینا ہوگا۔

یہ طبقہ دراصل دو عناصر سے مرکب ہے۔

ایک عنصر تو یہ ہے کہ عام قواعد کا ان ماثورہ فروعات سے استخلاص جن کا امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب التزام رکھتے تھے، کیونکہ یہی بزرگ تھے جنہوں نے اس سلسلہ کے قواعد و ضوابط مرتب کئے۔ اور ایسے اصول وضع کئے جن کی بنیاد پر ایسا استنباط ممکن ہوا جو احکام فقہیہ کے استخراج سلیم کا مقیاس ثابت ہو سکے، اور اجتہاد کی یہی قوی ترین سنت ہے!

دوسرا عنصر: جو احکام مذکورہ قواعد کی اساس پر منصوص علیہ نہیں ہیں، ان کا استنباط یوں طور کرنا کہ مذہب (حنفی) سے اعراض نہ ہو۔

اس طبقہ میں جصاص رح، طحاوی رح، ابوحسن کرخی رح، شمس الائمہ حلوانی رح، شمس الائمہ سرخسی رح، فخر الاسلام بزدوی رح اور فخر الدین قاضی خاں رح ہیں، یہ ہی وہ طبقہ ہے، کہ جس نے فقہ حنفی کی خدمت کی، اسی نے اس کے ارتقاء اور تجویز تخریج مسائل اور امام صاحب کے اقوال پر افتاء کی بنیاد رکھی، اس طبقہ نے مقابلہ، رائے اور وجوہات ترجیح کو مرتب کیا، بعض اقوال کو ضعیف اور بعض کو قوی ثابت کیا، اور اسی طبقہ نے مسلک حنفی کے لئے ذخیرۂ فقہ کو یگانہ اور نمایاں حیثیت دی۔

فقہا کا چوتھا طبقہ: ابن عابدین نے اس کو اصحاب تخریج قرار دیا ہے، یہ فقہا اپنے استاذ کی اتباع کے پابند رہتے ہوئے مسائل کی تخریج کیا کرتے تھے، لیکن ہم اس طبقہ کو طبقہ مرجحین کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہ ایسے مسائل کا استنباط نہیں کرتے جن کے بارے میں کوئی ماثور و منقول حکم نہیں ملتا، بلکہ وسائل ترجیح سے کام لیتے ہوئے طبقہ سابقہ کے ضبط کردہ آراء مرویہ سے

لہ ابوالحسن کرخی رح متوفی ۳۴۰ھ امام وقت تھے، اعلام فقہا میں شمار ہوتے تھے۔

شمس الائمہ حلوانی — متوفی ۴۵۶ھ یہ بھی اعلام فقہا میں تھے۔

شمس الائمہ سرخسی رح — مصنف مبسوط متوفی ۴۹۰ھ

فخر الاسلام بزدوی — متوفی ۴۸۲ھ

اور قاضی خاں رح متوفی ۵۹۲ھ، فتاوی قاضی خاں، فقہ کی مشہور کتاب ہے۔

سے سرمو انحراف نہیں کرتے،

:(۲) دوسرا طبقہ "مرجحین" کا ہے جو مختلف روایات اور مختلف اقوال فقہی کے مابین ترجیح کا فریضہ انجام دیتے ہیں یہ قوی تر روایات پر ترجیح کی بنیاد رکھتے ہیں، اور صحیح تر اقوال کو نمایاں کرتے ہیں جو قیاس سے زیادہ سے زیادہ توافق رکھتے ہوں، اور لوگوں کے لئے زیادہ سے زیادہ سہولت بخش ہوں۔

اس سے قبل ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کوئی ایسا دوسرا طبقہ جو اصحاب ابوحنیفہ پر مشتمل نہیں جسے مرتبہ مجتہدین مستقلین سے تنزل کر کے مرتبہ تابعین شیخ (امام ابوحنیفہ) تک پہنچانے کی کوشش کی جا رہی ہے، اسی نظریہ کی بنیاد پر یہ حضرات طبقات مجتہدین پانچ قرار دیتے ہیں، حالانکہ درحقیقت وہ صرف تین ہی ہیں،

پہلا طبقہ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب۔

دوسرا طبقہ مخرجین یعنی اصحاب تخریج کا۔

تیسرا طبقہ مرجحین یعنی آراء مختلفہ کے مابین ترجیح دینے والوں کا۔

فقہا کا چھٹا طبقہ:- ابن عابدین وغیرہ نے جو طبقات فقہا قائم کئے ہیں، ان میں یہ چھٹا طبقہ مقلدین کا ہے، یہ اقوال و روایات کے مابین ترجیح نہیں دے سکتے، لیکن ائمہ سابقین کے اقوال ترجیحی کا علم رکھتے ہیں اور انہی کو اختیار کرتے ہیں، ان کے بارے میں ابن عابدین کا قول ہے:

"یہ زیادہ قوی (اقوی)، اور قوی، ضعیف اور ظاہر روایت، ظاہر مذہب اور روایت نادرہ کی تمیز کی قدرت و صلاحیت رکھتے ہیں، مثلاً متون معتبرہ کے مصنفین، جیسے مصنف کنزالدقائق۔ صاحب درمختار۔ مصنف وقایہ اور صاحب المجمع وغیرہ۔

ان اصحاب نے اپنی کتابوں میں اقوال مردودہ اور روایات ضعیفہ نقل نہیں کئے لہذا اس طبقہ کا عمل ترجیح پر مبنی نہ تھا بلکہ ترجیحی اقوال و آراء اور ترتیب درجات ترجیح کا عرفان اسے حاصل تھا، یہی اصول اس کا اصحاب ترجیح کے ساتھ ہوتا ہے، جن میں کوئی کسی رائے کو ترجیح دیتا ہے، کوئی کسی کو، طبقہ مقلدین کے لوگ اصحاب ترجیح کے زیادہ قوی قول کو اصول مذہب کے مطابق ترجیح یا اعتماد کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں، یا ایسا قول جو زیادہ قابل اعتماد ہو یا اس قول کی تائید زیادہ لوگوں نے

کی ہو۔

خیر الرملی اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں۔

"اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف فیہ راجح و مرجوح اقوال اور قوی و ضعیف کے مراتب معلوم کرنا طالبان علم کا منتہائے مقصود ہوتا ہے، اس لئے قاضی اور مفتی پر لازم ہے، کہ وہ محض اندازہ سے جواب نہ دے بلکہ ٹھوس دلائل سے جواب دے اور اللہ تعالےٰ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال بتا کر خدا پر افترا کرنے سے بچے[1]"

اس بات کی معرفت کہ علماء نے کس قول کو ترجیح دی ہے، نیز اصحاب ترجیح کا موازنہ، قوت دلیل یا کثرت عدد کے اعتبار سے کوئی آسان اور سہل کام نہیں ہے۔

فقہا کا آخری طبقہ:۔ یہ مذکورہ طبقات سے فروتر ہے، یہ لوگ محض مقلد ہوتے ہیں اور مذکورہ امور میں سے کسی کی قدرت و استطاعت نہیں رکھتے۔ انہیں تخریج مسائل ترجیح آراء حتیٰ کہ مرجوح اقوال کے انتخاب کی قدرت نہیں ہوتی، ابن عابدین نے اس طبقہ کا وصف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"انہیں کھرے اور کھوٹے کی تمیز نہیں ہوتی۔ یہ لوگ دائیں بائیں میں فرق نہیں کر سکتے بلکہ اندھیرے میں ہاتھ ٹوئیاں مارنے والے کی طرح جو کچھ دیکھتے ہیں نقل کر دیتے ہیں۔ اس لئے جو ان کی تقلید کرے گا وہ گھاٹے میں رہے گا۔"

جب ان کی یہ حیثیت ہے، تو میں نہیں سمجھتا انہیں فقہا میں کس طرح شمار کیا جا سکتا ہے؟ ہم بہت زیادہ رواداری برتیں تو انہیں صرف نقل نویس کہہ سکتے ہیں۔

ابن عابدین کے بیان کردہ طبقات فقہا:۔ یہ فقہاء کے وہ طبقات ہیں۔ جو ابن عابدین نے ذکر کئے ہیں۔ اس بحث و گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کی ترتیب اسی طرح ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، یعنی:

پہلا طبقہ مجتہدین منتقلین کا ہے جو امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ پھر وہ طبقہ ہے جسے ہم اصحاب تخریج کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہ حضرات طبقۂ اولیٰ

---

[1] الفتاویٰ الخیریہ، ج ۲ ص ۲۲۱۔

کے قواعد و ضوابط کے پابند ہیں، اور اسی اساس پر فروعی مسائل میں قیاس سے کام لیتے ہوئے فتویٰ دیتے ہیں۔

پھر وہ طبقہ ہے جو اصحاب ترجیح کے نام سے موسوم ہے، یہ لوگ اقوال مختلفہ میں ترجیح دیتے ہیں۔

اس کے بعد وہ طبقہ ہے جو طبقہ ما قبل کے ترجیحات کا شناسا ہے، لیکن ایسے اقوال میں خود ترجیح دینے کا حق نہیں رکھتا جس کی سابق سے کوئی سند موجود نہ ہو۔

پس چونکہ پہلے تینوں طبقات مجتہدین پر مشتمل تھے، عام اس سے کہ ان کا اجتہاد مطلق ہو یا دائرہ مذہب حنفی کے اندر، لیکن جب اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا، اور فقہاء مذہب حنفی نے اس بند دروازے پر قفل لگا دیا جیسے دوسرے مذاہب فقہی کے فقہاء بھی کر چکے تھے، تو اب کسی کو بھی حق ترجیح حاصل نہیں رہا، بلکہ مفتی اور قاضی کا بھی صرف یہ کام رہ گیا کہ اقوال راجح کا علم حاصل کرے اور انہی پر بحث و گفتگو کرتا رہے۔

آگے چل کر ہم اس سلسلے میں مزید گفتگو کریں گے۔!

مذہب حنفی میں کثرت اقوال

اسباب و عوامل، وجوہ و علل

اقوالِ مختلفہ کے باعث تباین احکام:- مذہب حنفی میں اقوال واختلافات کی کثرت ہے - تباین اقوالِ مختلفہ کے باعث احکام بھی متباین ہوتے ہیں ۔ چونکہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے جو روایات منقول ہیں وہ مختلف ہیں - نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں کوئی حکم کبھی ایک روایت کے مطابق لگایا جاتا ہے - کبھی کسی دوسری مخالف روایت کی بنا پر۔

خود ائمہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ بھی باہم متفاوت ہیں - امام ابوحنیفہؒ کبھی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے اختلاف کرتے نظر آتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ امام زفر تینوں سے مختلف الرائے دکھائی دیتے ہیں - خود امام ابویوسف اور امام محمد بھی باہم مختلف الفکر اور مختلف الرائے ہو جاتے ہیں - کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ ایک مسئلہ میں دو رائیں رکھتے ہیں - پہلے ایک مسئلے کا اظہار کرتے ہیں - پھر اس کے بعد اس سے رجوع کر لیتے ہیں - گو یہ رجوع ثابت نہیں ہوتا اور مسئلے کے تقدم و تاخر کی وقت دشوار ہو جاتی ہے - یہ صورت اقوال ائمہ کے ساتھ مخصوص ہے - مزید برآں جو اصحاب متبحر فی المذہب تھے - انھوں نے بھی ائمہ سلف سے اپنے مسائل میں اختلاف کیا ہے جن کے متعلق ان حضرات سے کوئی قول فیصل منقول نہیں تھا بلکہ بعض اوقات تو اصولی مسائل میں بھی ائمہ سے اختلاف کرتے نظر آتے ہیں اور مسائل کو از طریق اجتہاد اس تغیر کا مظہر ہے کہ اگر یہ ائمہ ان کے زمانہ میں زندہ ہوتے تو [illegible]

انہی کی طرح سوچتے، انہی کی طرح کہتے اور انہی کی طرح تخریج کرتے۔

مذہب حنفی میں کثرتِ اقوال کے چار اسباب ہو سکتے ہیں:

—: ۱۔ پہلا سبب اختلافِ روایت

—: ۲۔ دوسرا سبب۔ ایک ہی مسئلہ میں امام کے متعدد اقوال

—: ۳۔ تیسرا سبب ایک ہی مسئلہ میں اختلافِ ائمہ

—: ۴۔ چوتھا سبب اصحابِ تخریج کا اختلاف اور گاہے گاہے ائمہ سلف سے بھی اختلاف۔

اب ہم ان تمام اسباب کی مختصر لیکن جامع طور پر وضاحت کی کوشش کریں گے۔

اختلاف روایت:— آغاز بحث ہی میں ہم بتا چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے بہ نفسِ نفیس فقہ کی تدوین نہیں کی۔ اگر ہم اس بات کو وزن دیں کہ ان کے تلامیذ ہی ان کے اقوال کی تدوین کرتے رہے۔ اور یہ خود ابو یوسف رح اور دوسرے شاگردوں کو فقط درس دیتے رہے اور انہوں نے جو کچھ مدوّن کیا وہ اسی کا حاصل تھا تو سوال یہ ہے کہ جب انہوں نے خود نہ کچھ مدون کیا نہ کوئی کتاب تصنیف کی تو ان کے شاگردوں کے تحریر کردہ اقوال ہی پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ امام محمد رح نے اقوالِ امام کا ایک کثیر حصہ اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے، لیکن ان کی کتابیں ایک ہی درجہ نہیں رکھتیں، اور صحت کے اعتبار سے منقولات امام محمد رح کی خواہ کچھ بھی قیمت ہو یا جن لوگوں نے امام محمد رح کی تحریروں کو نقل کیا ہے، ان کا مقام صدق کچھ بھی ہو لیکن نقل کی بنیاد و اساس تو بہرحال روایت ہی ہوگی، اور راویوں کا تعدد اختلاف روایات کا سبب بنے گا۔ چنانچہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے روایات مختلف بھی ہیں۔ اور کبھی کبھی متضاد اور متصادم بھی۔ نتیجہ ظاہر ہے۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہ رح اور ان کے اصحاب کے مختلف بلکہ متضاد اقوال بھی مختلف اور متصادم ہیں۔ کبھی علما میں سے اصحاب ترجیح اجتہاد فکر سے کام لیتے ہوئے ترجیح کا پہلو بعض روایات میں اختیار کرتے ہیں اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ وہ تیسرا طبقہ ہے جو حدود مذہب فقہی کے دائرے سے باہر نہیں جاتا۔

ابن امیر الحاج نے اپنی شرح میں ابو حنیفہ سے متعلق اختلافِ اقوال پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:—

"امام ابو بکر بلیغی نے غرر میں ذکر کیا ہے کہ امام صاحب سے روایت میں اختلاف کے متعدد اسباب ہیں:—

ـــ : ۱ ایک یہ کہ سننے میں غلطی واقع ہو گئی ہو کہ کسی سوال پر امام صاحب نے نفی میں جواب دیا ہو۔ مثلاً فرمایا "لا یجوز" (جائز نہیں) اور راوی کو غلط فہمی ہو گئی ہو اور اس نے وہی نقل کر دیا ہو جو سنا ہو لیکن میرے نزدیک یہ بات کچھ یوں ہی سی ہے۔

ـــ : ۲ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی قول سے امام صاحب نے رجوع کیا ہو۔ امام صاحب کے پاس آنے جانے والوں میں کوئی اس رجوع سے واقف ہے وہ رجوع کی روایت کرتا ہے اور جو رجوع سے واقف نہیں وہ پہلی روایت دہرائے جا رہا ہے۔

ـــ : ۳ ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام صاحب نے علی وجہ القیاس دو دوسرا قول بیان کیا ہو اور کسی موقعہ پر بطور استحسان کے ایک بات کہی ہو۔ دونوں راویوں میں سے ہر ایک نے یہ ایک ایک بات (قیاس و استحسان) کی سنی اور اپنی سنی ہوئی بات نقل کر دی۔ میرے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ البتہ دوسرا قول جو علی وجہ القیاس ہے غیر متعین ہے ظاہراً یہ مترشح ہوتا ہے کہ قول اوّل ہی قیاس پر مبنی ہے کیونکہ یہ بات مسلّم ہے کہ مسائل کے علاوہ قیاس ہر جگہ استحسان پر مقدم ہوتا ہے[1] تو گویا قیاس وہ قول ہے کہ جس سے رجوع کیا گیا اور جس کی طرف رجوع کیا جائے وہ استحسان کہلاتا ہے۔ بایں ہمہ انسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے " ایک قول قیاس کے اعتبار سے تھا اور دوسرا از روئے استحسان " جسے ہر راوی نے الگ الگ سنا اور نقل کر دیا۔

ـــ : ۴ ایک سبب یہ بھی ہے کہ مسئلہ کا جواب دو حیثیتیں رکھتا ہو ایک جہت حکم اور دوسرے بطور احتیاط بجہت برأة پس راوی نے جو سنا، اسی طرح نقل کر دیا[2]۔

امیر الحاج کی توجیہہ اختلاف پر تبصرہ :- امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف روایات کے یہ ہیں وہ اسباب جنہیں امیر الحاجؒ نے ذکر کیا ہے اور ہم نے انہیں کے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ امیر الحاج کے بیان کے دو پہلوؤں پر ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

---

[1] یہاں تقدم سے مراد زمانی تقدم ہے نہ کہ ترجیحی تقدم

[2] منقول بہ تصرف قلیل از شرح التقریر ج ۳ ص ۳۴۴۔

نقلِ روایت میں غلطی ممکن ہے :- ایک تو یہ کہ ابو بکر بلیغی نے روایت کے سماع میں غلط فہمی کو سبب اختلاف قرار دینا مستبعد سمجھا ہے ،

حالانکہ ان کا یہ استبعاد یہ مفہوم رکھتا ہے کہ گویا وہ مذہب حنفی کو اس درجہ منزہ سمجھتے ہیں کہ امام صاحب سے کسی قول کے نقل کرنے میں غلطی ہو ہی نہیں سکتی یہ ایک عجیب سی بات ہے کیونکہ سنت کی روایات تک میں جو رسول مبلغؐ سے مروی ہیں اگر غلطی ہو سکتی ہے تو ایک فقیہ کے اقوال نقل کرنے میں کسی طرح غلطی کا امکان نہ ہوگا خواہ اس کا مرتبہ امامت کتنا ہی رفیع ہو؟ نیز امام سے صحیح روایت کرنے کا اس قدر اہتمام ناممکن ہے جس قدر سنت کی حفاظت کا اہتمام کیا گیا ہے - بایں ہمہ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلمؐ میں بھی بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے اور علمائے حدیث کے ہاں مختلف روایات میں سے صحیح حدیث کو تلاش کرنا ایک مستقل فن ہے -

(دوسرے یہ) کہ حقیقتاً اسباب ترجیح ہی اختلافِ اقوال کا سبب ہیں - اختلافِ اقوال پر اختلافِ روایت منحصر ہے - کئی ایسے اقوال مروی ہیں جن سے امام صاحب نے رجوع کر لیا تھا پھر ان کے مقابلہ میں دوسرے معتبر اقوال بھی ملتے ہیں اور یہی اقوال آخری ہیں جن پر استقرار رائے ہو گیا تھا اور اس بات کو جو چیز زیادہ نمایاں کرتی ہے وہ یہ ہے کہ گاہے گاہے ایک ہی ناقل مختلف روایات نقل کر دیتا ہے جیسے امام محمدؒ کہ ظاہر الروایت میں ان کی ایک روایت ہے اور نوادر میں دوسری اور اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں امام صاحب کے دو قول ملے ، چنانچہ انہوں نے دونوں کو روایت کر دیا -

اور سچ تو یہ ہے کہ اختلافِ اقوال کے باعث جو اختلاف روایات نظر آتا ہے - بسا اوقات یہ نتیجہ ہوتا ہے - سامع یا اس سے نقل کرنے والے کی غلطی کا ،

اور جب اختلاف روایت ناشی ہؤا اختلافِ اقوال سے تو ہر دو اقوال کا وقت یقیناً مختلف ہوگا اور راوی مقدم یا موخر قول کی معرفت نہیں رکھتا کیونکہ اگر جانتا ہوتا تو دوؔ کے بجائے ایک ہی قول کی روایت کرتا اور پہلے قول کو ناسخ یا از کار رفتہ قرار دے دیتا -

اور اصحاب ترجیح نے مختلف کتابوں کے درس و مطالعہ کے بعد بعض کو بعض پر ترجیح دی اور کتب ظاہر الروایت کو امام محمدؒ اور دوسرے حضرات مثلاً حسن بن زیاد کی باقی کتابوں پر ترجیح دی ہے اسی قبیل سے امام ابو یوسف کی کتب الامالی ہیں

لے کتب مذہب حنفی کے مراتب پر ہم نے گفتگو کی ہے - نقل فقیہ حنفی پر جہاں بحث ہے وہاں ملاحظہ کیجئے *

جب ظاہر الروایت میں بھی ایک مسئلہ پر مختلف اقوال ملیں گے جن کے مابین ترجیح کا عمل کارفرما ہو تو اکثر و بیشتر یہ نتیجہ ہوتا ہے اختلاف اقوال کا جو سبب ہوتا ہے اختلاف روایت کا۔ اسی صورت بہ طریق ترجیح کسی ایک قول کو مرجح قرار دیا جاتا ہے جو دائرہ مذہب فقہی کے اندر رہنے والے اصحاب ترجیح کے فیصلے سے مطابق ہوتا ہے ؎

امام صاحب فرماتے ہیں ایک مدت علم کلام کی بحثوں میں گذارنے کے بعد میں نے اپنے دل کو ٹٹولا اور سوچنا شروع کیا۔ تو دل نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور تابعین جو گذر گئے، ان لوگوں سے کوئی ایسی بات چھوٹی نہیں تھی، جسے ہم اب پانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ ان چیزوں کے جاننے کی زیادہ قدرت رکھتے تھے، ان امور کے زیادہ عالم تھے، ان حقائق کے زیادہ واقف تھے لیکن اس قسم کے مسائل کے متعلق نہ انہوں نے جھگڑے کئے نہ مباحثے، وہ ان باتوں میں کبھی منہمک ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ان کے متعلق خاموشی اختیار کی البتہ وہ شرائع و قوانین فقہ کے ابواب میں غور و فکر کرتے تھے، ان کے متعلق باتیں کرتے تھے، باہم ان مسائل پر بیٹھ کر فکر و تامل فرماتے تھے اور ان کے متعلق لوگوں کو ابھارتے تھے، لوگوں کو ان ہی مسائل کی تعلیم دیتے تھے، اور ان کی طرف بلاتے تھے، صدر اول اسی حال میں گذرا جس میں سب سے پہلے اسلام لانے والے صحابہ اور ان کے تابعین گزرے ؟]

اختلاف اقوال امام

ایک اہم اور فکر انگیز بحث

مسئلہ ایک، اقوال متعدد

کبھی کبھی ایک ہی مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کے دو قول ہوتے ہیں، ان اقوال میں اگر تقدم و تاخر کا علم ہو تو دوسرا قول پہلے قول کا ناسخ قرار دے دیا جاتا ہے، یا کم از کم پہلا قول متروک اور از کار رفتہ مان لیا جاتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آخری قول کا تعین نہیں ہو پاتا، اس صورت میں دونوں قول روایت کر دیئے جاتے ہیں، اور متروک یا معمول کی توضیح نہیں کی جاتی، اب یہ کام اصحاب ترجیح و تخریج کا ہوتا ہے کہ ہر دو اقوال میں سے کسی ایک کو اصلح قرار دیں، کیونکہ امام صاحب تو وفات پا گئے، اور اس باب میں کوئی حکم نہیں چھوڑ گئے۔

اور دو مختلف زمانوں میں دو مختلف قولوں کا ہونا فقیہ کے ناقص ہونے کی دلیل نہیں، بلکہ یہ طلب حقیقت میں اس کے اخلاص کی دلیل ہے، اور اس بات کا ثبوت ہے کہ دین کا سررشتہ کس طرح وہ تھامے ہوئے ہے کیونکہ وہ قیاس کی بنا پر ایک رائے قائم کرتا ہے۔ پھر اسے صحیح حدیث کا علم ہوتا ہے، تو وہ حدیث پر اعتماد کرتا ہے، اور اپنے قیاس سے رجوع کر لیتا ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس نے محض قیاس سے ایک حکم دیا پھر جب لوگوں کا تعامل دیکھا تو قیاس کی بجائے استحسان پر اپنی رائے کی بنیاد رکھ دی۔ جو کہ عوام کے تعامل سے مطابق ہو۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قیاس کی اساس ایک خاص وصف ہوتی ہے، بعد میں ایک اور وصف معلوم ہو جاتا ہے جو پہلے وصف سے زیادہ قوی ہوتا ہے، جس پر قیاس کیا گیا تھا، لہذا دو

وصف علتِ حکم کے لئے زیادہ موزوں نظر آتا ہے، لہٰذا وہ قیاس اوّل سے قیاس ثانی کی طرف پلٹ آتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کے سامنے ایسی قوی دلیل پیش کی جاتی ہے، جو اسے اپنی سابقہ رائے بدلنے پر راغب کرتی ہے، تو وہ فوراً رجوع کر لیتا ہے، لیکن اگر ایسی کوئی روایت نہ ہو، جس سے آخری قول کا تعین ہو سکتا ہو تو اصحاب ترجیح و تخریج کسی زیادہ قوی دلیل یا اصلح عمل کی بنیاد پر کسی ایک قول کو ترجیح دے دیتے ہیں۔

ایک ہی مسئلہ پر مجتہد کے دو قول یہ بھی امر واقعہ ہے کہ مجتہد مخلص ایک مسئلہ طلب حق کے ساتھ حکم تلاش کرتے وقت ادلہ موجبہ کے تعارض، اور امارات کاشفہ کے تصادم کے باعث متردد ہو جاتا ہے، اب مسئلہ دو پہلوؤں کا حامل بن جاتا ہے، لہٰذا ہر پہلو سے متعلق وہ ایک رائے بیان کرتا ہے، اور ان دو قول اقوال کے مابین کوئی زمانی فرق و بُعد بھی نہیں ہوتا، پس گو راوی ایک ہو، لیکن قول دو مروی ہوتے ہیں، بعض علماء نے اس صورت حال کو اختلافِ روایت کا نتیجہ قرار دیا ہے۔

ابن عابدین کا تجزیہ بحث: ابن عابدین اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"اور گاہے گاہے مجتہد کو مسئلہ میں اس وجہ سے تردد سا لاحق ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے دلائل متعارض ہوتے ہیں، اور کوئی سمت مرجوح نظر نہیں آتی یا ایک ہی دلیل کے مدلول میں اختلافِ رائے ہو جاتا ہے کیونکہ دلیل گاہے گاہے دو یا اس سے زیادہ نتائج پیدا کرتی ہے۔ اس طرح ہر نتیجہ کا ایک جواب ہونا چاہیے۔ پھر کبھی تو ایک قول مرجوح قرار دیا جا سکے گا، تو وہ امام رح کی طرف منسوب ہوگا، اور کبھی مرجوح قرار دینا ناممکن ہو جائے گا۔ تو پھر اس مسئلہ میں امام رح کی رائے دونوں طرف مساوی رہے گی، یہی وجہ ہے۔ کہ آپ کو فقہائے متاخرین ایک ہی مسئلہ میں دو قول نقل کرتے ہوئے نظر آئیں گے اور پھر اس شق کے مطابق حکم دیں گے۔ کہ جو دونوں سمتوں کی معنویت رکھتی ہو۔ چنانچہ وہ کہا کرتے ہیں۔ کہ اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو رائیں یا قول منقول ہیں، اور امام سے منقول ہے کہ حکم اور فتویٰ ترجیح معلوم کئے بغیر جائز نہیں۔ ہاں اگر مجتہد کے سامنے دلائل متعارض ہوں اور ترجیح ناممکن ہو جائے۔ تو پھر چونکہ

دونوں صورتیں اسی طرح کی ہیں، لہٰذا جس شق پر بھی وہ حکم دے گا جائز ہو گا، اور ہر دو اقوال کی امام کی طرف نسبت درست ہو گی، برعکس بعض اصولیین کے کہ وہ کہا کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کوئی قول بھی امام کی طرف منسوب نہ ہو گا، اور اس طرح یہ رائے بھی غلط ہے کہ صرف ایک ہی رائے امام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے! اس لئے کہ دوسرے قول سے رجوع غیر معین ہے، پس جب کہ دونوں پہلو مساوی ہوں اور ایک پہلو کی ترجیح یا اس سے رجوع منقول نہ ہو، تو ترجیح دینے والا ایک قول اپنی جانب سے منسوب کرے گا۔ اور دوسرے قول کا روایتاً ذکر کرے گا اور اگر دوسرے قول سے بالکل ہی اعراض کر لے۔ تو پھر وہ سرے سے اس کا قول ہی شمار نہیں ہو گا۔ بلکہ اس کا اپنا قول راجح ہو گا۔[1]

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ امام ابو حنیفہ رح سے بھی دوسرے ائمہ مخلصین کی طرح ایک مسئلہ میں دو اقوال منقول ہیں، کبھی ایک قول سے رجوع ثابت ہو جاتا ہے، لیکن اکثر و بیشتر نہیں ثابت ہوتا، بلکہ دونوں پہلو مساوی نظر آتے ہیں۔ کیونکہ کسی مسئلہ میں ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دیے بغیر حکم بتانے میں وہ متردد رہتے تھے، لہٰذا ان سے دونوں قول منقول کر دیے جاتے تھے۔

اسی طرح امام صاحب کے اصحاب کا معاملہ ہے مثلاً امام ابو یوسف رح، امام محمد رح اور امام زفر رح سے بھی ایسے اقوال منسوب ہیں کیونکہ یہ امام اور مجتہد مستقل کی حیثیت رکھتے تھے، یہ دوسری بات ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کے طریق اجتہاد سے زیادہ متاثر تھے، چنانچہ انہوں نے یہ طریقہ جو اختیار کیا، یہ بر سبیل اقتناع تھا نہ کہ بر سبیل اتباع،

---

[1] شرح رسالہ رسم المفتی ص ۲۲۔

اصحاب ابی حنیفہ

امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ میں فکر و نظر کا اختلاف

امام ابو حنیفہ رح کے اصحاب نے بہت سے جزئی مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے۔ اصول فقہ کے ماہرین کا بیان ہے کہ ان حضرات نے اپنے استاد سے بعض ایسے قواعد میں بھی اختلاف کیا ہے جو استنباط مسائل کے لئے اصول استنباط کا درجہ رکھتے تھے۔

ان حضرات کے اقوال کبھی باہم مختلف ہوتے ہیں اور کبھی متفق۔ مذہب حنفی میں ان کے اقوال وہی درجہ رکھتے ہیں جو خود امام صاحب کے اقوال کا ہے، کیونکہ مذہب حنفی اس فقہی مکتب فکر کے مجموعۂ آرا کا نام ہے جس کے صدر نشین مجلس امام ابو حنیفہ تھے۔ اور وہ اصول جن پر احکام فقہ کے اتفاق و اختلاف کی بنیاد ہے، گو فی الجملہ یکساں ہیں، لیکن تفصیلی طور پر نہیں، اگر کہیں اصولی اختلاف ملتا بھی ہے تو شاذ و نادر، جو اتحاد منہج میں مانع نہیں ہوتا، اور طریق استنباط میں یکساں ہے یہی وجہ ہے کہ ائمہ کے تمام اقوال الگ الگ نہیں بلکہ مخلوط اور ممزوج اور غیر منفصل صورت میں ملتے ہیں، آغاز بحث میں ہم اس طرف اشارہ بھی کر چکے ہیں۔

کیا اصحاب ابو حنیفہ کے اقوال خود امام صاحب کے اقوال ہیں

بعض اصحاب قلم کی کوشش ہے کہ اصحاب ابو حنیفہ کے اقوال کو خود امام صاحب کے اقوال ثابت کر دکھائیں، ان لوگوں کا مزعومہ یہ ہے کہ یہ حضرات امام صاحب کے یکسر تابع تھے، اور ان سے جو اقوال منسوب ہیں وہ امام صاحب ہی کے اقوال سے مختار ہیں، گزشتہ اوراق میں ہم

اس خیال کو باطل ثابت کر چکے ہیں، ابن عابدین کا خیال ہے کہ ان اصحاب کے اقوال دراصل امام صاحب کے اقوال ہیں، کیونکہ امام صاحب رح نے انہیں حکم دیا تھا۔

"میرے ان اقوال کو درست سمجھو جن کے ساتھ کوئی دلیل بھی ہو"

امام صاحب سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

"جب کوئی صحیح حدیث مل جائے تو یہی میرا مذہب ہے۔"

ابن عابدین کے الفاظ یہ ہیں:۔

"جب امام رح نے اپنے اصحاب کو حکم دیا تھا کہ میرے وہ اقوال قبول کرو۔ جن کی پشت پر کوئی دلیل ہو۔ پس ان کے اقوال گویا امام کے اقوال ہوئے، کیونکہ یہ اقوال انہی قواعد کی اساس پر قائم ہیں جو امام ابو حنیفہ رح نے مرتب کئے تھے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ علامہ بیری نے ابن شحنہ کی تصنیف شرح ہدایہ کی ابتداء میں اس کی مثال دی ہے۔ کہ جب صحیح حدیث مل جائے، اور وہ مسلکِ ابو حنیفہ رح کے خلاف ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا۔ اور اسی کو امام صاحب کا مذہب تصور کیا جائے گا،!" اسے پڑھ کر امام صاحب کا یہ قول درست ماننا پڑتا ہے کہ "جب صحیح حدیث مل جائے۔ تو یہی میرا مذہب ہے" اور جب اہل نظر نے کسی دلیل کا مطالعہ کیا اور اسی پر عمل بھی کیا۔ تو مسلکِ حنفی ہی کی طرف اسے منسوب کرنا درست ہو گا کیونکہ یہ اجتہاد صاحبِ مذہب کی اجازت سے ہوا تھا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں۔ کہ اگر وہ اس کے ضعف سے واقف ہوتے تو فوراً رجوع کر لیتے، اور زیادہ قوی پہلو کا اتباع کرتے!"[1]

اس بحث میں ہم نے ابن عابدین کی تحریر پیش کی ہے، اور

ابن عابدین کے مزعومات پر تبصرہ:۔ جن جن حضرات نے اصحاب امام کے اجتہاد کو امام صاحب کی طرف یہ کہکر منسوب کیا ہے کہ ان کے اقوال درحقیقت امام صاحب ہی کے اقوال ہیں، تاکہ ثابت ہو جائے کہ یہ پورے طور پر امام صاحب کے متبع اور پیرو تھے، اور بتایا جا سکے۔ کہ ان حضرات کے اقوال مسلکِ حنفی میں صرف مقلدانہ طور پر قبول کئے جا سکتے ہیں۔

---

[1] شرح رسائل رسم المفتی ص ۲۴۔

منہاج استاد میں شرکت نہ کہ تبعیت

میرا خیال ہے یہ لوگ ان حضرات کرام کے لئے جس طرح کی تبعیت ثابت کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ اتباع نہیں جو ایک مقلد، مجتہد کا یا مجتہد مقید، مجتہد مطلق کا کیا کرتا ہے، بلکہ اسے یوں سمجھئے کہ یہ ایک شاگرد کی اپنے استاد کے منہاج میں پوری شان اجتہاد کے ساتھ ــــ نہ کہ تقلید و تبعیت کے ساتھ ــــ شرکت ہے، یہ ربط و صلہ ایسا ہے جو تبعیت کے مفہوم کو کمزور کر دیتا ہے، بلکہ استاد اور تلامیذ کے فقہی مذہب میں وحدت پیدا کر دیتا ہے، جس پہ استاد کا نام چسپاں ہے، اور جو اس کی طرف منسوب ہے خواہ تلامیذ نے بعض مسائل میں اس کی تائید کی ہو یا مخالفت ۔!

امام ابو حنیفہ رح اور ان کے اصحاب کے مابین ربط و صلہ کی نوعیت کچھ بھی ہو، بہر حال ان کے اقوال مذہب حنفی میں مایۂ اعتبار ہیں، ویسے چونکہ امام صاحب سے روایات بکثرت ہیں اس لئے اقوال بھی کثیر ہیں ۔ اور اسی کثرت اقوال کے باعث یہ مسلک ایک وسیع اور ہمہ گیر حیثیت اختیار کر گیا ہے ۔

تخریج کے مراحل

عہد بہ عہد کے ارتقاء کی داستان

اصحابِ تخریج کے کارنامے

امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب نے جملہ مسائل میں اجتہاد نہیں کیا، بلکہ صرف ان معاملات و حوادث میں استنباط کیا ہے جو ان کے عہد میں رونما ہوئے، یا ایسے امور جنہیں انھوں نے فرضی طور پر تصور کیا تھا۔ تاکہ جس واقعہ کا بھی احتمال ہو، اس پہ قیاس کرکے کوئی راہ پیدا کردیں، بشرطیکہ وہ جلیس علت قیاس کی محتمل ہو، ان کے زمانے میں جو جیسے اور جتنے بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے ان کے احکام انہوں نے مستنبط کیئے، نیز مفروضہ واقعات کے احکام کا بھی استخراج کیا۔ پھر بھی ہر زمانہ میں کچھ ایسے معاملات باقی رہ جاتے ہیں جن کے بارے میں احکام نہیں ملتے، اور یہ حقیقت ہے کہ لوگوں کو بعض ایسے مسائل سے بھی سامنا کرنا پڑتا ہے جن سے متعلق سلف سے کوئی فیصلہ منقول نہیں، پس اب ضروری ہے کہ اصحاب تخریج کا ایک گروہ عالم وجود میں آئے تاکہ جو مسائل آئمہ سلف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے، ان سے متعلق سلف کے طریقہ اجتہاد پہ استنباطِ احکام کرسکے، کیونکہ ان نئے مسائل کے بارے میں آئمہ سے احکام مروی نہیں تھے،

اصحاب تخریج کا زمانہ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب کے دور کا ہے، اور بعد کے زمانہ میں جو بھی نمودار ہوا، اس نے اپنے اپنے عہد کے مسائل مختلفہ پر غور کرکے احکام کی تخریج کی اور طریق کار کی بنیاد امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب کے ان فروعی مسائل پر رکھی جو ان سے ماثور اور منقول چلے آرہے تھے، اس طرح اصحاب تخریج کا کام جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، دو عناصر پہ قائم تھا۔

(۱) ایسے عمومی مناہج کی جستجو جنہیں امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب کی فقہ میں

استنباطِ احکام کا اصول قرار دیا جا سکے۔

(۲) ایسے مسائل کی تخریج جن کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود نہیں۔
اصحاب تخریج کا گروہ استخلاص قواعد فقہیہ کے بعد ظہور پذیر ہوا، اس لئے اس کا کام صرف یہ تھا کہ ایسے وقائع کے لئے استخراج احکام کرے جو عہد سابق میں پیش نہیں آئے تھے،
اصحاب تخریج نے جن احکام جزئیہ کا استخراج کیا ہے علماء انہیں واقعات وفتاویٰ سے موسوم کرتے ہیں۔

یہ اصحاب تخریج صرف ان معاملات سے متعلق استخراج احکام پر اکتفاء نہیں کرتے تھے، جو سلف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے، بلکہ بعض اوقات جہاں ضرورت پڑی یا عرف عام کا تقاضا ہوا تو سلف سے اختلاف بھی کیا، لیکن یہ اختلاف صرف ان مسائل میں پیش آیا جن سے مماثل مسائل میں سلف بھی عرف عام، قیاس، اور استحسان سے کام لیا کرتے تھے، پھر ایسے نئے عرف سے بھی دو چار ہونا پڑتا کہ اگر فقہا متقدمین زندہ ہوتے تو اس عرف جدید کی روشنی میں احکام صادر کرتے اس صورت احوال میں یہ اصحاب تخریج جو فتویٰ دیتے ہیں اس کی سند میں متقدمین کا کوئی قول نہیں پیش کیا جا سکتا،

یہ ہے عمل اصحاب تخریج کا۔ اور یہ ایک طبعی بات ہے کہ جس طرح ائمہ اکرام نے استنباط اول میں باہم اختلاف کیا یہ بھی تخریج و قیاس میں مختلف الرائے ہوں اور اسی طرح فقہ حنفی کو زیادہ وسیع پیمانے پر نمو کا موقع ملا، اور جب صورت احوال یہ تھی تو قدرتاً اس مذہب نے وسعت اختیار کی، اور پھیلا پھولا، حقیقت یہ ہے کہ ترجیح و تخریج ایک وسیع الافق بحث ہے، جس کے بعض پہلوؤں پر آئندہ صفحات میں ہم گفتگو کریں گے۔

تخریج مسائل

فقہ حنفی کے ارتقاء اور نمو کا اہم ترین عنصر

تخریج کیا ہے ؟ :- تخریج سے مراد ان احکام واقعات کا استنباط ہے جن کے بارے میں آئمہ مذاہب فقہ سے کوئی رائے یا حکم منقول نہیں

اصحاب تخریج کا یہ اجتہاد حدود مذہب فقہی کے اندر رہ کر قواعد واصول عامہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ترجیح کا مفہوم اور مطلب یہ ہے کہ آئمہ مذاہب فقہیہ کے اقوال مختلفہ میں سے کسی قول کو راجح بیان کیا جائے یا جو مختلف روایات ان سے منقول ہوں، ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے

یہ عمل طبقۂ اصحاب تخریج کا ہے جو اپنے مذہب فقہی کے دائرے کے اندر رہ کر برسرکار رہتے ہیں۔ یہ اصطلاح میں مجتہد مقید کہلاتے ہیں۔ دوسرا عمل اصحاب ترجیح کا ہے جنہیں طرق ترجیح کا علم ہوتا ہے۔ قوی اور اقوی کی معرفت ہوتی ہے۔ آرا اور روایات سے شناسا ہوتے ہیں۔ یہ کسی ایسے مسئلہ میں استنباط احکام نہیں کر سکتے جس کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود ہو نہ یہ منصوص علیہ احکام کے خلاف فتوی دینے کے مجاز ہیں۔ ان کا کام صرف یہ ہے کہ راجح اور مرجوح میں تمیز کریں، قوی اور ضعیف کو پرکھیں۔ روایت کی صحت اور ضعف کا اندازہ لگائیں، ان دونوں طبقوں (اصحاب تخریج اور اصحاب ترجیح) کے بارے میں طبقات فقہا کے سلسلہ میں ہم گفتگو کر چکے ہیں

تخریج مسائل میں عرف کی اہمیت و حیثیت :- تخریج مبنی ہوتی ہے اصول عامۂ مستنبطہ پر اور ان ملحقہ احکام پر

جن سے وہ فروع مستخرج ہوں جو ائمہ سابقین کے عرف سے مشابہ ہوں۔ یہ ائمہ اکثر مسائل میں عرف کی بنیاد پر احکام صادر کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ میں ایسے بہت سے مسائل نظر آئیں گے جو عرف عام یا عرف خاص پر مبنی ہیں، چنانچہ کتاب البیوع یا اجارات میں اکثر یہ عبارتیں نظر سے گزریں گی۔

"ماوراء النہر کا عرف اسی طرح ہے"

"اہلِ روم کا عرف یہ ہے"

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اجتہاد مسائل میں عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ اکثر و بیشتر صرف اسی چیز پر فیصلہ ہو جاتا اگر اس کی مؤثر حیثیت نہ ہو تو بھی یہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دینے کا سبب ضرور بن جاتا ہے[1] لیکن اصحاب تخریج کا کام صرف یہیں تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ اس حد سے بھی آگے بڑھتے ہیں اور ان مسائل پر بھی فتویٰ صادر کرتے ہیں جن پر آئمہ سابقین کے فتاوے موجود ہیں۔ وہ آئمہ سابقین کے فتاویٰ سے اختلاف بھی کرتے ہیں کیونکہ عصری تقاضے تغیر اور تبدل پر مجبور کر رہے ہوتے ہیں

لیکن عصری تقاضوں کے مطابق تغیر فتاویٰ صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ آئمہ سابقین کے فتاوے، کتاب و سنت کی نص یا مبنی بر نص قیاس واضح پر مبنی نہ ہوں۔

مثلاً متقدمین فقہا کا فتویٰ ہے کہ مالک اپنی مملوکہ چیز میں آزاد ہوتا ہے۔ عدالت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ دو پڑوسیوں کے درمیان شفعہ کے علاوہ کسی معاملہ میں بھی مداخلت کرے اور اس تنظیم کو دیانت پر چھوڑ دیا۔ لیکن جب لوگوں میں خرابی بڑھ گئی اور دینی احساس کم ہو گیا اور عام رواج ہو گیا کہ مالک اپنی مملوکہ چیز میں اس انداز سے تصرف کرنے لگا کہ پڑوسی کو ضرر شدید پہنچے تو متاخرین فقہا نے اس صورتِ حال پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ امام صاحب نے حریت مالک کو قضائی طور پر مطلقاً تسلیم کیا ہے اور پڑوسی سے تعلقات پر اسے محض دینی اور شرعی امور کا پابند بنایا ہے لیکن اگر وہ خود اس زمانہ میں بقید حیات ہوتے تو ان کا فتویٰ بدل جاتا اور مالک کو پڑوسی کے ادائے حق

---

[1] عرف سے مراد وہ رواج ہے جو شرع کے احکام سے نہ ٹکراتا ہو اور عوام اس پر عامل ہوں فقہا ایسے عرف کو تسلیم کرتے ہیں اور اسی پر فتویٰ دے دیتے ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

کے لئے علاً الیسی طور پر مجبور کرنے یہی وجہ ہے کہ فقہائے متاخرین نے فتویٰ دے دیا کہ مالک کو ہر ایسی حرکت سے روکا جا سکتا ہے جس سے پڑوسی کو نقصان پہنچتا ہو اور عدالت کو حق حاصل ہے کہ وہ ایسے معاملات میں بے تامل مداخلت کرے۔ سطور بالا میں ہم نے عرف کی وضاحت کر دی کہ اصحاب تخریج یا مجتہدین فی المذہب کو جب آئمہ سابقین سے اختلاف کی ضرورت درپیش ہو تو اسے کس طرح بروئے کار لایا جاتا ہے۔

اقوال مخرجین اقوالِ امام نہیں قرار دیئے جا سکتے:- جن معاملات سے متعلق ائمہ سلف سے احکام منقول نہیں یا منقول تو ہیں لیکن متاخرین فقہا نے اصول معتبرہ کی بنیاد پر ان سے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف وہ چیز ہے جس میں تبدیلی حالات و عصر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہی رہتی ہے اور یہی سبب ہوتا ہے تغیر فتویٰ کا تو اس صورت میں ائمہ متاخرین کے اقوال کو معتبر حیثیت حاصل ہو گی اور یہ آرا فقہ کا جزو سمجھی جائیں گی لیکن یہ ضرور ہے کہ ان کو اقوالِ امام صاحب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ابن عابدین نے لکھا ہے۔

"حاصل کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے جن مسائل میں اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے انہیں مسلکِ حنفی سے خارج نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ائمہ مشائخ نے ان پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے۔ اسی طرح آئمہ مشائخ نے بدلتے ہوئے عصری حالات کے مطابق عرفِ عام، ہنگامی ضرورت یا ایسے ہی اسباب کی بنا پر جو اجتہادات کئے ہیں یہ سب امام صاحبؒ کے مذہب سے خارج نہیں ہو سکتے کیوں کہ انہوں نے وزنی دلیل کی بنا پر جس پہلو کو بھی فوقیت دی ہے وہ گویا امام سے ماذون فیہ یعنی درست ہے۔ اسی طرح وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں بدلتے ہوئے عصری حالات یا ضرورت کے مطابق اجتہاد کیا گیا۔ تو اگر امام زندہ ہوتے تو ان کا فتویٰ بھی یہی ہوتا۔ کیونکہ جو فتویٰ انہوں نے دیا ہے، وہ امام صاحب کے قواعدِ اجتہاد سے پورے طور پر مطابق ہے۔ پس یہ فتویٰ امام صاحب کے مذہب سے عین مطابق ہے۔

البتہ جب تک امام صاحب سے تصریح کے ساتھ کوئی قول مروی نہ ہو اسے ان کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا، ایسی صورت میں کہنا چاہیئے کہ یہ قول امام صاحب کے مذہب کے مقتضا سے مطابق ہے۔

اسی طرح مسائل تخریجات مشائخ کا . . . .

. . . . . معاملہ ہے، ان تخریجات کو بھی امام صاحب کا قول نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یہی کہا جائے گا کہ یہ قول امام صاحبؒ کے فلاں قول پر قیاس کیا گیا ہے غرض اس طرح کے اقوال ہرگز امام صاحب کی طرف منسوب نہیں ہوں گے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ انہیں مذہب حنفی کا فتویٰ یا فیصلہ اس معنی میں قرار دے دیا جائے کہ یہ اہل مذہب حنفی کا قول ہے۔ یا مقتضائے مذہب حنفی ہے[1]

تخریج نے فقہ حنفی کو بہت فائدہ پہنچایا :- مذہب ابوحنیفہ میں یہ ہے تخریج کی صورت، واقعہ یہ ہے کہ اس چیز نے مذہب حنفی کے نمو اور ارتقا میں بڑا حصہ لیا ہے۔

ایک سبب یہ ہے کہ اپنے اصولوں کی عظمت خصوصاً عرف عام کی وجہ سے یہ مسلک ایک ہمہ گیر وسعت اختیار کرچکا ہے کیونکہ (فقہ حنفی) عوام کے مزاج اور حالات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ فقہی علوم نے علمائے سابقین کی وسعت ذہن اور آزادی فکر سے مستفید ہوکر اور اصحاب تخریج کی پشت پناہی سے عوام کے احتیاجات بہت مناسب طور پر پورے کئے اور سماجی ردگ کا مداوا پورے طور پر بہم پہنچایا۔

ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ اگر مذہب حنفی میں تخریج مسائل کا کام اسی آزادی سے جاری رہتا اور اصحاب تخریج آئمہ سلف کی طرح فقہی مسائل میں غور و خوض کرتے رہتے تو موجودہ وقت کی دشواریوں پر بھی بہ آسانی قابو پایا جاسکتا اور کتاب و سنت یا فقہی اصول و قواعد سے بغاوت کئے بغیر حالات کے مطابق مسائل کا استنباط ممکن تھا اور یہ آرا، یقیناً فقہ حنفی کا ایک جز بننے کی صلاحیت رکھتے لیکن افسوس! عوام پر جمود طاری ہوگیا اور وہ سمجھنے لگے کہ یہ جمود ان کا نہیں بلکہ فقہ اسلامی کا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں ؛

---

[1] رسم المفتی ص ۲۵ ۔

ترجیح

فقہ حنفی کا ایک مایۂ ناز اصول

ترجیح اور عمل ترجیح

فقہا نے جو ترجیح کا کام سرانجام دیا ہے، درحقیقت یہ ایک عمل شاقہ ہے، ان کی ترجیہات سے ان کی فقہی فہم اور دانش وری کا پتہ چلتا ہے، وہ قوی اور ضعیف استدلال سے واقف تھے۔ اور تخریج و استنباط مسائل کی استعداد و صلاحیت رکھتے تھے، لیکن انھوں نے اپنے اور اس کام کے مابین کچھ موانع پیدا کر دئے تھے۔

ترجیح کا عام مفہوم ہے مختلف اقوال اور مختلف روایات میں کسی کو ترجیح دے دینا! روایات میں ترجیح دینے کے لئے سب سے پہلے ان کتابوں کا درجہ متعین کرنا ہوگا جن میں یہ روایات موجود ہیں۔ اگر کوئی روایت "ظاہر الروایۃ" میں ہو تو یہ زیادہ قابل اعتماد سمجھی جائے گی، اور اس کے علاوہ دوسری روایات کا اعتبار نہیں ہوگا، بشرطیکہ پہلی روایت میں کسی طرح کا تعارض نہ پایا جائے۔ چنانچہ فتاوئے تاتارخانیہ میں تو یہاں تک لکھا ہے۔ کہ "ظاہر الروایۃ" میں جو روایت نہ ہو وہ صرف اس صورت میں قبول کی جائے گی کہ وہ اصول سے موافق ہو، اصل عبارت یہ ہے:

"اگر کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ" کے علاوہ کسی اور کتاب میں ہو تو اگر وہ ہمارے مشائخ کے اصول سے موافق ہوگا تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ نہیں! " ہمارے مشائخ سلف کے مقرر کردہ اصولوں سے مطابقت رکھتی ہو۔

علاوہ ازیں "ظاہر الروایۃ" کے علاوہ دوسری روایات صرف اس صورت میں قبول کی جائیں گی

جب "ظاہر الروایۃ" سے اس کی تائید بھی ہوتی ہو یعنی اس کے اصولوں سے ہم آہنگ ہو، اور وہ اصول "ظاہر الروایۃ" کے اصولی تخریج پر مبنی ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ روایت مخالف اصول ہو تو اسے دو وجوہ سے ضعیف قرار دیا جائے گا، ضعف کا ایک سبب سند اور روایت ہے، دوسرا اس کا شاذ ہونا، کیونکہ مذہب کے اصول عامہ سے یہ صورت مطابق نہیں"

اور اگر دونوں روایتیں یکساں طور قوی ہوں اور کسی اصول سے ٹکراتی بھی نہ ہوں - کیونکہ شاذ ہونے کی صورت میں روایت معتبر ہی نہیں سمجھی جا سکتی - تو پھر مقتضائے حالات یا زیادہ قوی ہونے یا کسی دوسرے سبب سے ایک کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی، اگر پھر بھی ترجیح نہ دی جا سکے تو پھر یہ معلوم کیا جائے گا کہ آیا ایک روایت دوسری سے زمانی تقدم رکھتی ہے؟ کیونکہ دوسرا قول زیادہ قابل اعتماد ہوتا ہے کیونکہ وہ پہلے قول سے رجوع کا شاہد ہوتا ہے، لیکن اگر اس کا پتہ بھی نہ چلے تو پھر اس مسئلہ میں امام کے دو قول تسلیم کئے جائیں گے، اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو قوی دلیل سے ترجیح دی جائے گی - یہ ہے اقوال مختلفہ کے مابین ترجیح دینے کا اصول اور عمل۔

ترجیح کے اصول اور مختلف پیمانے :- یہ ترجیح دینے کے وہ اصول تھے جن پر روایات مختلفہ کی صورت میں اصحاب ترجیح عامل تھے - اب رہا اقوال مختلفہ میں ترجیح دینے کا مسئلہ سو اس کے دو طریقے ہیں :-

(۱) کبھی قائل (کہنے والے) کی شخصیت ترجیح کا فیصلہ کر دیتی ہے،

(۲) اور کبھی دلیل کی قوت سے ترجیح کا کام لیا جاتا ہے۔

دوسری صورت میں ضرورت، وقت یا عرف عام کی مدد سے ترجیح دی جاتی ہے - کیونکہ ان دونوں موخر الذکر صورتوں کو ترجیح دینے کے لئے دلیل قرار دیا جا سکتا ہے ۔

قائل کی شخصیت کی صورت میں ترجیح دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگرد، امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کسی مسئلہ میں ایک ہی رائے رکھتے ہوں - تو اسے معتبر اور قابل ترجیح سمجھا جاتا ہے، البتہ اگر کسی وقتی ضرورت یا عرف عام کے باعث اصول معتبرہ کی بنیاد پر اختلاف پیدا ہو جائے، تو یہ دوسری بات ہے، اس صورت میں رائے کی بنیاد قیاس ظنی تصور کی جائے گی۔"

جب امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگردوں میں سے کوئی ایک کسی مسئلہ میں ایک ہی رائے رکھتا ہوگا تو اسے ترجیح دی جائے گی، اور اگر تینوں حضرات باہم مختلف الرائے ہوں، تو مذکورہ

مسائل میں امام ابوحنیفہ رح کی رائے پر فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ امام صاحب کی حیثیت یہ ہے کہ وہ امام مذہب ہیں، اس لئے جہاں بھی اختلاف، ضرورت، عرف، اصول یا دلیل قوی پر مبنی نہ ہوگا، وہاں امام صاحب یعنی امام مذہب ہی کا قول معتبر قرار دیا جائے گا۔

اور جب صورت یہ ہو کہ امام (ابوحنیفہ) ایک طرف ہوں اور امام ابویوسف و امام محمد ایک طرف تو اگر مفتی مجتہد فی المذہب ہے تو فریقین میں جس کے قول کو مدلل اور وزنی محسوس کرے گا اسے ترجیح دے دے گا، اور اگر وہ مفتی مجتہد نہ ہو تو بعض علماء مثلاً عبداللہ بن مبارک کی رائے ہے کہ صرف امام صاحب کے قول پر فتویٰ دے گا، بعض دوسرے علماء کا قول ہے کہ مفتی کو اختیار ہے کہ دونوں اقوال میں سے جس قول کو چاہے اختیار کر کے ترجیح دے لے، لیکن جمہور علماء کے نزدیک پہلا قول زیادہ صحیح ہے، قاضی خاں نے اس مسئلہ کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

اگر ہمارے مشائخ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو، تو امام صاحب کے ساتھ ان کے جس شاگرد کی رائے ہوگی وہ قبول کر لی جائے گی اور ظاہر ہے وہ قول امام صاحب کا ہوگا، کیونکہ اس صورت میں قبولِ رائے کے تمام شرائط موجود ہیں۔ اور دلائل بھی تائید میں ہیں، البتہ جب صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد) امام صاحب سے اختلاف کریں تو اگر یہ اختلاف عصر و زماں کے باعث ہوگا، جیسے فقدانِ ظاہر عدالت تو اس صورت میں تغیر احوال کے باعث صاحبین کا فتویٰ قبول کر لیا جائے گا، اسی طرح مزارعت اور معاملت[۱] وغیرہ میں صاحبین کا قول اختیار کر لیا جائیگا کیونکہ متاخرین کا اسی پر اجماع ہے، ان مسائل کے علاوہ اگر اختلافی صورت پیش آئے تو مفتی مجتہد ترجیح دینے میں مختار ہے، اور اپنی صواب دید پر عمل کرے گا لیکن امام عبداللہ بن مبارک رح فرماتے ہیں۔ کہ نہیں وہ امام ابوحنیفہ رح کی رائے پر فتویٰ دے گا!!

---

[۱] آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قاضی خاں کہتے ہیں کہ اگر اختلاف رائے کی اساس و بنیاد اختلاف عصر ہو تو مفتی کو چاہیے کہ ہر دو آراء میں سے وہ رائے اختیار کرے جو موافق زمانہ ہو، عام اس سے کہ وہ رائے امام ابوحنیفہ کی ہو یا صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کی۔

(اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی خاں کے کلام کی بنیاد یہ ہے کہ اگر حالات زمانہ صاحبین کی رائے کے موافق ہوں تو ایسا کرے پھر وہ کہتے ہیں کہ علماء مزارعت اور معاملت وغیرہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، انکے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مفتی مجتہد کو اس بارہ میں اختیار ترجیح نہیں ہے حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اسے یہ حق ہمیشہ حاصل رہتا ہے۔

جمہور علماء اسی بات کے قائل ہیں، کہ امام ابو حنیفہ رح کے قول کو ترجیح دی جائے گی، البتہ اگر مجتہد فی المذہب اسباب موجبہ کے باعث اختلاف کرے تو کر سکتا ہے، اس سلسلہ میں ابن نجیم رح کہتے ہیں:

امام ابو حنیفہ رح کے قول پر صاحبین یا کسی ایک شاگرد کے قول کو کسی موجب خاص کے بغیر ترجیح نہیں ہوگی، اور وہ موجب یا تو ضعف دلیل امام ہو سکتا ہے یا ضرورت اور تعامل، جیسے مزارعت یا معاملات میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کا اختلافی قول اختلاف عصر و زمان پر مبنی ہوگا۔ اور اس صورت میں اگر امام صاحب زندہ ہوتے تو وہ بھی ان دونوں کی موافقت کرتے۔!"

اور یہ سب کچھ اس وقت ہو سکتا ہے جب کسی مسئلہ میں امام صاحب سے کوئی قول بھی منقول ہو لیکن اگر ان سے کوئی قول مروی نہ ہو، اور مجتہد فی المذہب کے خیال میں کوئی ترجیحی دلیل بھی موجود نہ ہو۔ تو امام ابو یوسف رح کی رائے پر فتویٰ دیا جائے گا، امام ابو یوسف سے بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو امام محمد رح کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، ان کے بعد امام زفر رح کے قول پر پھر امام حسن بن زیاد رح کے قول پر، لیکن اگر کسی مسئلہ میں ان ائمہ میں سے کسی کی بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو پھر دائرہ مذہب میں رہتے ہوئے تخریج کرنے والے اصحاب اصول مذہب کو مد نظر رکھتے ہوئے تخریج کریں گے، اور اگر یہ باہم مختلف الآراء ہوں، تو ان میں سے کبار فقہا کی اکثریت کا جو قول ہو گا وہ اختیار کر لیا جائے گا، جیسے امام طحاوی اور ان کے طبقہ کے دوسرے اعلام و اکابر، اور اگر اصحاب تخریج کی بھی کوئی رائے منقول نہ ہو، تو پھر اس صورت میں امام حاوی فرماتے ہیں۔

"مفتی کو چاہیے کہ انتہائی غور و خوض اور تامل و اجتہاد سے کام لے تاکہ اس گراں بار ذمہ داری سے صحیح طور پر عہدہ برآ ہو سکے، لیکن اسے چاہئے کہ محض یوں ہی فیصلہ نہ کر دے، اپنے مرتبہ و منصب کا وقار قائم رکھے، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے کہ یہ بہت بڑی ذمہ داری ہے، اسے نظر انداز کرنے کی جسارت بدبخت اور جاہل لوگ ہی کر سکتے ہیں!!"

ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے، کہ اگر مفتی کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس کے بارے میں ائمہ سابقین، ان کے تلامیذ، اور اصحاب تخریج سے کوئی نص وارد نہ ہو تو اسے فتویٰ دینے سے باز نہیں رکھا جا سکتا، لیکن ضروری ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ تامل و تدبر سے کام لے کر اجتہاد کی ذمہ داری سے عہدہ برآ

ہو، اور اپنے مذہب فقہی کے اصول وفروع پر تخریج کی بنیاد رکھے،

ان حقائق کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اصحاب تخریج کی ضرورت ہر زمانہ میں ہوتی ہے کیونکہ نئے نئے واقعات وحوادث کا سلسلہ تو برابر جاری ہے ختم ہونے والا نہیں، اور ضروری ہے کہ جو نیا مسئلہ درپیش ہو اس کا حل بھی موجود ہو، اور یہ کام اسی صورت میں اتمام تک پہنچ سکتا ہے کہ ہر عہد میں اصحاب تخریج موجود ہوں، اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ مذہب میں اجتہاد کا دروازہ نہ بند ہوا ہے نہ بند ہو سکتا ہے'!

اجتہاد اور ترجیح وتخریج کا دروازہ کیوں بند ہوا؟ سابقہ بحث میں ہم نے ترجیح بغیر دلیل کی وضاحت کی ہے۔ رہی ترجیح با دلیل تو ظاہر ہے کہ یہ بہر حال معتبر ہے، کیونکہ یہ اس مجتہد فی المذہب کی رائے ہوتی ہے جو تخریج مسائل پر قدرت رکھتا ہے۔ اور یہ کام ہر اس موقعہ پر کرنا پڑے گا جہاں متقدمین کے اقوال میں اختیار وانتخاب کا سوال ہو، جیسے امام ابوحنیفہ رح یا صاحبین کے اقوال میں سے انتخاب واختیار یا عرف اس امر کا مقتضی ہو، غرض ہر جگہ یہی طریقہ استعمال کیا جائے گا۔

اور دلیل سے ترجیح دیتے وقت اس بات کا خیال رکھا جائے گا کہ (رائے یا فتویٰ) طے شدہ اور مقرر قاعدہ نیز عصر حاضر کے تقاضوں سے پوری مطابقت رکھتا ہو، کیونکہ عصر وزماں کے اختلاف سے احکام بدل جاتے ہیں۔

اختلاف رائے کے سلسلے میں اصحاب تخریج نے اجتہاد کرکے جو مضبوط موقف اختیار کیا، اور جو فیصلے کیے انہیں وہ کتابوں میں لکھ چکے اور مدون کر چکے ہیں، لیکن بعد میں آنے والی نسلوں نے اجتہاد کا دروازہ یکسر بند کر دیا۔ اقوال مختلفہ کے مابین ترجیح سے بھی گریز کرنے لگے۔ بلکہ جن مسائل کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں، ان پر اجتہاد سے بھی ہچکچانے لگے، حالانکہ مذہب کے نمو اور ارتقا کا تقاضا یہ تھا کہ ترجیح وتخریج کا سلسلہ کسی دور میں بھی منقطع نہ کیا جاتا، جیسا کہ عہد سابق کے اصحاب تخریج وترجیح کا معمول ودستور رہا تھا۔

استحسان کو قیاس پر ترجیح ہے: جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ہم اشارہ کر چکے ہیں اس موقع پر پھر یہ انتباہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اگر امام کا "استحسان" پایا جائے، تو قیاس متروک قرار دیا جائے گا، پھر اسے اختیار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس سے روگردانی اختیار کرلی جائے گی، جیسا کہ ہم امام سرخسی کی رائے اس سے پہلے ظاہر کر چکے ہیں، اور جو بلا شبہ ایک

معقول بات ہے۔ البتہ کلیہ گا یہ ایسا ہوتا ہے۔ کہ دو اماموں سے دو رائیں منقول ہوتی ہیں۔ ایک قیاس کی بنا پر رائے دے رہا ہوتا ہے، اور دوسرے کی رائے استحسان پر مبنی ہوتی ہے، ایسی صورت میں علماء کا فتویٰ یہ ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ قول "مستحسن" کو ترجیح ہوتی ہے، البتہ چند مسئلے اس اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ ان مسائل میں قیاس ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، بعض حضرات نے ایسے گیارہ مسائل لکھے ہیں۔ اور بعض نے اس سے زیادہ بتائے ہیں[1] لیکن تاہم استحسان، ہر حالت میں مقدم ہی ہوگا۔

مذہب حنفی میں یہ ہے ترجیح'!

اس سے پہلے ہم تخریج کے مسئلہ پر گفتگو کر چکے ہیں اور سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب کے نمو کے لیے اس سلسلہ کا جاری رہنا بسا ضروری ہے، اور اگر تخریج کا دروازہ کھل جائے تو کوئی شبہ نہیں وہ ترقی کی معراج حاصل کر لے سکتا ہے'!

---

[1] امام نسفیؒ نے المنار کے حاشیہ میں تحریر کیا ہے۔

—: (۱) ان میں سے ایک یہ ہے، کہ جب دو گواہ پیش ہوں کہ یہ چشمہ رہن یا لقبض ہے۔ اور (؟) رہن کا ذکر نہ کیا گیا ہو، تو قیاس دلائل کو ختم کردے گا یہی ابوحنیفہؒ کی رائے ہے، اسی پر فتویٰ ہے، استحسان کا فیصلہ یہ ہے کہ چشمہ دونوں کے پاس رہن بالقبض ہوگا، لیکن اس پر فتویٰ نہیں۔

—: (۲) ان میں سے ایک یہ ہے۔ کہ جب زمین غصب کر لی گئی ہو تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔ قیاس بھی یہی ہے۔ اور امام ابویوسفؒ نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، انہی کا قول مرجح ہے، استحسان یہ ہوگا کہ ضمان نہ ہو۔ امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

—: (۳) ایک مسئلہ یہ ہے۔ کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے۔ کہ جب تیرے ہاں بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق۔ پھر عورت کہے کہ میں نے بچہ جن لیا۔ مرد جھٹلادے تو قیاس یہ ہوگا۔ کہ عورت کی تصدیق کی جائے۔ اور طلاق واقع نہ ہو۔ لیکن استحسان اس کے خلاف ہوگا، البتہ فتویٰ قیاس پر دیا جاتا ہے۔

—: (۴) ایک مسئلہ یہ ہے کہ جب چار آدمی ایک آدمی کے خلاف زنا کی گواہی دیں۔ اور قاضی ایک سو دروں کی سزا دے۔ پھر دو گواہ بتائیں کہ ملزم محصن ہے اور ابھی سزا کی تکمیل نہیں ہوئی تو استحسان یہ ہے کہ رجم نہ کیا جائے۔ قیاس یہ ہے کہ رجم کر دیا جائے، صاحبین کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ مثالیں ہیں ترجیح کی، باقی اصل کتاب میں دیکھی جائیں۔

لیکن بدقسمتی کی بات ہے کہ متاخرین نے اس دروازے کو بند کر دیا اور اب ان کے لئے اس کے سوا کوئی کام نہ رہ گیا کہ ترجیح شدہ اقوال و آرا کو سامنے رکھ کر فتوی دے دیا کریں۔ یہ اس کے اب مجاز نہیں رہ گئے کہ جن مسائل میں کوئی نص موجود نہیں ہے ان پر اجتہاد کر کے کوئی رائے قائم کریں، اور فتوی دیں، ان کے نزدیک مذہب مدون ہو چکا، کتابیں مرتب ہو چکیں، لہذا ہر حنفی پر واجب ہے کہ آنکھ بند کر کے تقلید کرتا چلا جائے، اور ائمہ سابقین کے نقش قدم پر چلا جائے، کیونکہ اگلا پچھلے ہی سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے، لہذا تخریج و ترجیح کا بند دروازہ کھولنا ضروری ہے، امور غیر منصوص پر اجتہاد کرنے سے ہرگز ہچکچانا نہ چاہیے'!

مذہب حنفی کی اشاعت

دوسرے فقہی مذاہب پر حنفی مذہب کے اثرات

مذہب حنفی کا شیوع عام :- حنفی مذہب کوفہ میں پروان چڑھا۔ پھر امام صاحب کی وفات کے بعد ان کے حلقۂ علما نے بغداد میں اس کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ شروع کیا اُس کے بعد اس کی اشاعت عام شروع ہوئی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ مصر، شام، روم کے علاقوں، عراق اور ماوراء النہر حتیٰ کہ ہندوستان اور چین کے حدود تک پہنچ گیا۔ کوئی حریف سامنے نہ ٹھہر سکا، نہ کوئی مزاحم بن سکا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ اب بعید ترین مقامات تک وہی وہ نظر آرہا ہے کیونکہ ہند (بہ شمول پاکستان) اور چین کے مسلمان اپنے عبادات میں اسی پر عامل ہیں اور اپنی تنظیم عائلی میں اسی کے مقتضائے رائج پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ نہ کہ کسی اور کے!

اشاعت عام کے اسباب :- حنفی مذہب اسی وقت سے حکومت کا مذہب بن گیا اور انتشار و اشاعت کے منازل سرعت سے طے کرنے لگا جب امام ابو حنیفہ کے شاگرد رشید امام ابو یوسف ہارون الرشید کے عہد میں منصب قضا پر فائز ہوئے۔ جملہ نواحی مملکت میں قاضیوں اور مفتیوں پر انہی کا حکم چلتا تھا۔ [illegible] کے بعد وہ قاضی القضاۃ بن گئے۔ اب بلاد اسلامیہ میں اقصائے مشرق سے کر شمالی افریقہ تک وہی قاضی مقرر ہو سکتا تھا جسے امام ابو یوسفؒ پسند کریں یا جس کے لئے وہ ایما کریں اور ظاہر ہے ان کی نگاہ انتخاب اس پر پڑتی تھی جو اجتہاد و افتا میں ان کے طریقے پر یعنی امام ابو حنیفہ کے طریق

استنباط پر عامل ہو۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس صورت سے جملہ بقاع و انقطاع اسلامیہ میں عام طور پر فقہائے عراق (احناف) کا مذہب پھیل گیا، البتہ اندلس بچا رہا جہاں اسی نہج پر مالکی مذہب پھلا پھولا چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں :-

"دو مذہب ایسے ہیں جو شروع ہی سے حکومت کے زیر سایہ اشاعت پذیر ہوئے حنفی مذہب مشرق میں اور مالکی مذہب اندلس میں"۔

جہاں جہاں عباسیوں کی سطوت و حکومت کارفرما تھی وہاں وہاں یہ مذہب بھی غلبہ اور نفوذ حاصل کرتا رہا۔ اس کی قوت و ضعف حکومت کی قوت و ضعف سے وابستہ ہو گئی عراق میں عباسیوں کی سطوت و حکومت کا کوئی مدمقابل نہ تھا۔ یہی کیفیت بلاد متصلہ و ملحقہ کی بھی تھی بلکہ پورے مشرق میں بھی یہی عالم تھا لیکن جب عباسیوں کی حکومت کمزور پڑی تو بھی ان کا دینی نفوذ برابر قائم رہا۔ اور ان دونوں حالتوں میں یہ مذہب ان سے فروغ حاصل کرتا رہا۔ وہ بھی اس کی پشت پناہی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے تھے۔ خود اہل بغداد کا جہاں تک تعلق تھا وہ بھی اس مذہب کے دل و جان سے حامی تھے اور خلفائے عباسیہ تو اس کے حامی و ناصر تھے ہی۔

پھر جب بغداد میں شافعی مذہب وارد ہوا اور وہاں اس نے جڑ پکڑنی شروع کی تو بھی وہ مذہب حنفی پر بالکل غالب نہ آ سکا بلکہ وہی اس پر غالب رہا۔

ایک زمانے میں ابو حامد الاسفرائنی نے خلیفہ قادر باللہ کے دربار میں رسوخ اور مزاج میں درخور حاصل کر لیا تھا چنانچہ ان کی ورد وش سے خلیفہ نے منصب قضا باذری ایک شافعی قاضی کے سپرد کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بغداد باغی ہو گیا۔ اور دونوں فریقوں میں فساد پھوٹ پڑا اور کسی طرح قابو میں نہ آیا۔ آخر خلفا نے مجبور ہو کر اشراف و قضاۃ کو جمع کیا اور انہیں ایک شقہ دکھایا جو اس امر پر مشتمل تھا کہ :-

"اسفرائنی نے امیر المومنین کے مزاج میں دخل حاصل کر لیا اور نصیحت و شفقت اور امانت کے پردے میں شرارت اور خباثت کارفرما تھی۔ جب امیر المومنین پر یہ حقیقت منکشف ہوئی اور اسفرائنی کے خبث اعتقاد کا حال ظاہر ہوا تو اس فتنہ و فساد کے بارے میں باز پرس ہوئی کہ اس نے امیر المومنین کو بھی اس راستے سے ہٹایا جس پر ان کے اسلاف تقلید امام ابو حنیفہ کے سلسلے میں گامزن تھے۔ چنانچہ اب باذری (شافعی قاضی) برطرف کر دیا گیا ہے اور یہ عہدہ رسم قدیم کے مطابق اصل مستحق (حنفی)

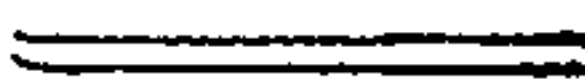
کو دے دیا گیا ہے اور حنفیہ پھر اسی اعزاز و اکرام اور حریت و عنایت سے بہرہ ہیں جس سے پہلے تھے!

خلفا کی طرف سے مذہب حنفی کا یہ اعزاز و اکرام ان دول شرقیہ میں بھی جاری ہو گیا، جنہوں نے عملی طور پر ریاست و حکومت پر قبضہ کر کے ان خلفا کو بے بس اور مفلوج بنا دیا تھا مثلاً سلاجقہ اور آل بویہ اس لئے کہ ان کی ثقافتِ اسلامیہ کا مقتضا بھی یہی مذہب تھا۔

مذہب حنفی کے نفوذ میں خلفا اور علما کا حصہ

اس اجمالی بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شروع ہی سے مذہبِ حنفی نے جو نفوذ حاصل کیا، وہ رہینِ منت تھا اس امر کا کہ خلفائے عباسیہ نے ائمہ مجتہدین حنفیہ کو منصب سونپ رکھا تھا علاوہ ازیں یہ اکتساب نفوذ رجوعِ عام یعنی عقیدت عامہ کا بھی نتیجہ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اس مذہب کی توسیع و اشاعت میں علمائے نے جو سرگرم حصہ لیا نیز ان کے اور دوسرے مذاہب فقہی کے مابین جو مناظرے وقتاً فوقتاً برپا ہوئے، یہ بھی ایک عنصر نمو تھا۔

پھر بعد میں جب حکومت کمزور ہوئی تو اس کی نصرت میں بھی ضعف آ گیا چنانچہ اس مذہب پر ان ممالک میں جہاں یہ مذہب موجود تھا علما کی حیثیت کے اعتبار سے قوت و ضعف کے مختلف دور طاری ہوتے رہے۔ ایسا بھی ہوا کہ بعض مقامات میں نشاط علما کے باعث یہ مذہب خوب پھلا پھولا، اور بعض دوسری جگہوں پر ضعفِ علما کے سبب کمزور پڑ گیا۔

اب ہم مشرق و مغرب کے بعض بلاد کا ذکر کریں گے جہاں یہ مذہب زندہ رہا اور مستقل حیثیت اختیار کر گیا۔

مذہب حنفی کہاں کہاں پھیلا؟

نفوذ و رسوخ اور اشاعت کے مختلف مراحل

افریقہ یعنی طرابلس تیونس اور الجزائر میں

قاضی اسد بن فرات کی کارگزاریاں :- حنفی مذہب ابتدا میں افریقہ میں غالب یا اشاعت پذیر نہ تھا بلکہ قاضی اسد بن فرات کے قاضی ہونے سے پہلے تک مذاہب اہل سنت و آثار اس پر غالب تھے۔ اسد نے اصحاب مالک و اصحاب ابی حنیفہ سے سماعت علم کی تھی لیکن ان کا میلان اہل عراق کی طرف تھا۔ چنانچہ انہوں نے مذہب کی نشر و اشاعت میں نمایاں حصہ افریقہ میں منصب قضا پر فائز ہونے کے بعد لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی مذہب خوب پھیلنے لگا۔ ابن فرحون کا بیان ہے :-

"مسلک حنفی ۴۰۰ھ تک افریقہ کے اکثر علاقوں میں خوب پھیل چکا تھا پھر اس کی اشاعت رک گئی۔ علاوہ ازیں کسی حد تک افریقہ سے ماورا یعنی اندلس میں بھی یہ داخل ہو چکا تھا۔"

مقدسی نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے :-

"اہل صقلیہ حنفی مسلک پر عامل ہیں۔"

آگے چل کر مقدسی نے بتایا ہے کہ :-

"میں نے اہل مغرب یعنی اہل افریقہ سے پوچھا:

"امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک آپ تک کیسے پہنچا؟ حالانکہ یہ آپ کے عام مسلک

سے مخالفت ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ جب وہب بن وہب[1] امام مالک رحمتہ اللہ علیہ کے ہاں سے واپس تشریف لائے تو یہ فقہ اور دوسرے علوم میں یکتا ہو چکے تھے۔ اسد کو ان سے درس لیتے ہوئے عار محسوس ہوئی کیونکہ وہ اپنے آپ کو بھی کچھ کم نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام مالکؒ سے استفادہ کرنے کے لئے وہ مدینہ تشریف لے گئے لیکن وہ بستر علالت پر دراز تھے جب زیادہ مدت انتظار میں گزر گئی تو امام مالک نے فرمایا :-

"تم ابن وہب کے پاس چلے جاؤ۔ میں نے اسے اپنا سارا علم سکھا دیا ہے اس کے سامنے پہنچ جانا ہی تمہارے لئے کافی ہے"۔

اسد کو یہ بات ناگوار گزری

انہوں نے لوگوں سے دریافت کیا کہ کیا امام مالکؒ کا سا کوئی اور بھی صاحب علم ہے؟

کہا گیا ہاں کوفہ میں ایک نوجوان ہے جسے محمد بن حسن کہتے ہیں اور وہ ابو حنیفہؒ کا شاگرد رشید ہے۔

یہ سنتے ہی اسد نے کوچ کیا اور امام محمدؒ کے دبستان میں پہنچ گئے۔ امام محمدؒ نے ہاتھوں

---

[1] علامۂ محقق مرحوم احمد تیمور پاشا نے مقدسی کے اس بیان پر تعلیقاً ارشاد فرمایا ہے کہ :-

" وہب ابن وہب نام کا کوئی ایسا شخص نہیں جس نے امام مالکؒ سے تحصیل علم کی ہو، ان سے علم حاصل کرنے والے کا نام عبداللہ بن وہب تھا۔ لیکن عبداللہ بن وہب نے کبھی اس سرزمین پر قدم نہیں رکھا۔ وہ مصر میں تھے، اور وہیں انہوں نے وفات پائی۔ اور جن، اسد کی داستان بیان ہوئی، وہ ابو عبداللہ اسد بن فرات تھے"!

اس تعلیق سے مستفاد ہوتا ہے کہ جن، ابن وہب کا ذکر آیا ہے وہ درحقیقت عبداللہ بن وہب ہیں۔ اور اسد بن فرات کی ملاقات ان سے مصر میں ہوئی تھی نہ کہ مغرب میں!

ہاتھ دیا کہ اس نوجوان میں فہم و حرص علم کی جھلک دکھائی دے رہی تھی۔ شاگرد استاد کے سامنے زانوئے ادب تہ کرکے بیٹھ گیا۔ استاد کو جب شاگرد کی پختہ کاری پر بھروسہ ہو گیا تو اسے مغرب روانہ کر دیا۔

اسد جب یہاں آئے تو ان کے پاس دو نوجوان ایک مقدمہ لے کر حاضر ہوئے۔ وہ فروعات میں اسد کی نکتہ سنجیاں، مسائل میں ان کی دقیقہ طرازیاں اور فقہ میں ان کی گہرائیاں دیکھ کر مبہوت رہ گئے۔ ایسے مسائل سے ابن وہب کبھی گوش آشنا نہیں ہوئے تھے چنانچہ لوگ انہیں چھوڑ کر مسلک ابوحنیفہؒ کے پیرو ہونے لگے۔ اس طرح ابوحنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کا مذہب مغرب میں پھیل گیا۔"

میں نے سوال کیا لیکن اندلس میں کیوں نہیں پھیلا؟

جواب دیا "اندلس میں بھی یہاں سے کم نہ تھا لیکن ایک مرتبہ سلطان کے سامنے دو فریقوں نے باہم مناظرہ کیا تو سلطان نے پوچھا کہ ابوحنیفہؒ کہاں کے رہنے والے ہیں؟ بتایا گیا "کوفہ کے"! پھر پوچھا اور مالکؒ کہاں کے ہیں؟ جواب دیا "مدینہ کے"۔

سلطان نے کہا ہمیں دارالہجرۃ یعنی مدینہ کا عالم کافی ہے

پھر اس نے ابوحنیفہؒ کے ماننے والوں کو ملک بدر کر دیا اور کہنے لگا:۔

میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے ملک میں دو مذہبوں پر عمل ہو"۔

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب میں حنفی مذہب پھیلانے میں نمایاں تر حصہ اسد بن فرات کا ہے۔ یہ مسلک اندلس میں بھی پھیل چکا تھا لیکن وہاں زیادہ مدت تک قائم نہ رہ سکا۔ ۰۰۰ھ کے بعد مغرب پر بھی ضعف طاری ہو گیا۔ یہاں تک کہ بعد کے زمانہ میں اس کا کوئی ذکر بھی نہیں ملتا۔

مصر میں مذہب حنفی کا شیوع:۔

رہا مصر! تو یہ مہدی کے زمانہ سے عراقی مسلک سے متعارف ہو چکا تھا جب اسمٰعیل بن یسع کوفی عہدہ قضا پر مامور ہوئے تھے۔ اسماعیل مسلک حنفی کے مطابق ابطال احباس کے قائل نہ تھے لیکن فقہائے مصر کے ہاں یہ اصول رائج تھا۔ چنانچہ ایک دن لیث بن سعد اسماعیل کے پاس آئے اور کہنے لگے:۔

میں آپ کے پاس مباحثہ کے لئے آیا ہوں:۔

اسماعیل نے پوچھا کس مسئلہ میں ؟

لیث نے جواب دیا کہ آپ کے اس خیال سے متعلق کہ آپ احباس مسلمین کو ناجائز خیال کرتے ہیں ۔ حالانکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ، ابوبکرؓ ، عمرؓ ، عثمانؓ ، علیؓ ، زبیرؓ اور بعد کے لوگوں نے مسلمانوں کو قید کیا ۔

اس کے بعد لیث نے مہدی کو ایک خط لکھا :۔

"آپ نے ہم پر ایک ایسے آدمی کو حاکم بنایا ہے جو اگرچہ درہم و دینار کے معاملہ میں انتہائی دیانت دار ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے کھیلتا ہے"

خلیفہ مہدی نے اسماعیل کو اس کے بعد معزول کر دیا ۔

مذہب حنفی مصر میں عباسی سلاطین کے بل پر قائم رہ سکتا تھا کیونکہ مصریوں کی نظر میں اسے وہ مقام حاصل نہ تھا جو امصار مشرق میں اسے حاصل تھا ۔ مصر کے باشندے یا تو مذہب شافعی پر عامل تھے جو ان پر گہرے طور پر اثر انداز تھا یا مالکی مذہب پر عمل کرتے تھے کیونکہ ان کے تلامیذ کی ایک کثیر جماعت ـــــ مثلاً ابن وہب اور ابن الحکم وغیرہ ـــــــــ یہاں موجود تھی ۔

شافعی اور مالکی قاضیوں کے علاوہ حنفی قاضی بھی مصر میں مقرر ہوا کرتے تھے اور قضا کا منصب انہی تینوں مذاہب میں دائر رہتا ۔ سربراہی حنفی کے پاس رہتی ، پھر شافعی کی باری تھی تا تیسرا نمبر مالکی کا تھا ۔

معاملات و حالات کی رفتار اسی طرح جاری رہی یہاں تک کہ مصر پر فاطمی حکمران ہوئے ۔ ان فاطمی خلفا نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی چنانچہ قضاۃ بھی انہی میں سے ہونے لگے لیکن اس پالیسی نے دوسرے مذاہب کو ختم نہیں کیا بلکہ عوام اپنے عقائد کے مطابق عبادت میں آزاد تھے اور حکومت اکثر اوقات ان سے چشم پوشی کرتی تھی حتیٰ کہ ان کے زمانہ حکومت میں اکثر اوقات لوگ جامع مسجدوں یا دوسری مسجدوں میں تراویح بھی پڑھا کرتے تھے ۔ یہ فاطمی دوسرے اہل مذہب سے بھی کوئی کد نہیں رکھتے تھے ۔ یہ مذہب حنفی کی نشر و اشاعت سے بالکل خوش نہیں تھے البتہ دوسرے فقہی مذاہب کے ماننے والوں سے ان کا الیسا رویہ تادر نہ تھا بلکہ بعض خلفائے فاطمی نے تو مالکی اور شافعی قاضی بھی مقرر کر دیئے ۔ ان کے عہد میں چار قاضی ہوا کرتے تھے ۔ دو شیعہ ، ایک اسماعیلی اور دوسرا امامی ، اور دوسرے دونوں میں سے ایک امام شافعی اور ایک مالکی

فاطمی حکمرانوں کو حنفی مذہب سے جو چڑ تھی اور مذاہب اربعہ میں سے اسی کو مخصوص ط
نظر عناد سے جو دیکھا کرتے تھے اس کا سبب یہ تھا یہی مذہب عباسی خلفا کا سرکاری م
تھا۔ مصر میں اس کا نفوذ اسی باعث تھا اور وہ اس نفوذ کی مقاومت اور مزاحمت کے درپے
اور اسے دبانا چاہتے تھے کیونکہ درحقیقت یہ عباسیوں کی یادگار تھی۔

جب سلطنت ایوبی قائم ہوئی تو اس نے شافعی مذہب کا نفوذ بڑھایا اور مالکی مذہب کو
بڑھنے کا موقع دیا، جیسا کہ پہلے بھی ہوتا رہا تھا۔ ان دونوں مذاہب کے مدارس بھی قا
کیونکہ صلاح الدین ایوبی خود شافعی تھا اور بہت سے مصری عوام میں مالکی مذہب بھی اقتد
حاصل تھا۔

لیکن جب شام میں نورالدین شہید حاکم ہوا تو وہ حنفی تھا اس نے امام ابو حنیفہ ک
میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ اس نے شام میں اس مسلک کو خوب پھیلایا۔ پھر شام سے
مذہب مصر پہنچا لیکن اس مرتبہ عباسی خلفا کے عہد کی طرح حکام میں نہیں بلکہ عوام میں
قبولیت حاصل ہوئی۔

پھر جب عوام میں حنفی مذہب کے حامی کثرت سے پیدا ہو گئے اور سلطان نے بھی عبا
سے تعلقات قائم کرنے کا ارادہ کیا تو قاہرہ میں احناف کے لئے مدرسہ سیوفیہ قائم کیا گیا
بعد اس مذہب کو قوت حاصل ہوئی اور عوام میں تیزی سے پھیلنا شروع ہو گیا۔

جب نجم الدین ایوب نے مدرسہ صالحیہ قائم کیا تو مذاہب اربعہ کی تعلیم کا بندوبست کیا۔ مما
عہد میں تو یہ مدارس بکثرت پھیل گئے۔ اب ان حکومتوں نے چار قاضی مقرر کرنے کی پالیسی اختیار
جن میں ایک حنفی ہوتا تھا۔

پھر جب مصر میں ترکی حکومت کا تسلط قائم ہوا تو منصب قضا صرف حنفیوں کے لئے مخص
ہو گیا اور طالبان علم کثرت سے اس مسلک کی تعلیم اور معرفت و استفادے میں منہمک ہو گئے۔ اس طر
اس مذہب کو اور زیادہ نفوذ حاصل ہو گیا اور اب پھر یہ مذہب حکومت کی سرپرستی میں آ گیا او
اسی کے مطابق فتاویٰ اور احکام جاری ہونے لگے۔

شام میں حنفی مذہب کا فروغ :- شام اور متعلقہ علاقوں میں بھی اس مسلک کے ... ملتے ہیں۔ مصر و شام میں جب مملوک ...
ہوئے تو جس طرح ان لوگوں نے شام میں احناف سے چشم پوشی کی تھی

ح مصر میں بھی طریقہ اختیار کیا لیکن مصر میں چشم پوشی کا کچھ نتیجہ نہ نکلا کیونکہ مصر میں یہ مذہب عوام کے
یں جگہ بنا چکا تھا اور حکومت کی سرپرستی کا محتاج نہیں رہا تھا ۔

حنفی مذہب کی اشاعت ممالک مشرق میں :-

اب رہے بلاد مشرق و عراق اقلیم دیگر یعنی خراسان ، سجستان
ر ماوراء النہر تو یہاں مذہب حنفی کے ماننے والوں اور عقیدت مندوں کی غیر معمولی اکثریت تھی شافعی
سے اکثر جھگڑتے رہتے ۔ مسجدوں ، عوام کی محفلوں اور امراء کی مجلسوں میں مناظرے بھی برپا ہوتے
ن مجادلات سے فقہ اور بحث و مناظرے کے ادبیات میں گراں بہا اضافہ ہوا اگرچہ اس سے تعصب
ن پیدا ہوا اور درشت و نا ملائم زبان میں طنز و تعریض کا سلسلہ بھی جاری رہا ۔ اسی چیز نے بعد میں
د فقہی کا راستہ ہموار کیا ۔

وس اور فارس میں حنفی مذہب :

، آرمینیہ ، آذر بائیجان ، تبریز ، رے اور اہواز میں بھی حنفی مذہب چھایا ہوا تھا ، بشروع
شروع میں اقلیم فارس کے اندر بھی حنفیوں کی کثرت تھی لیکن بعد میں مذہب شیعہ اثنا عشریہ اس پر
ب آگیا ۔

ہندوستان و پاکستان میں :-

ہندوستان و پاکستان میں حنفی مذہب اپنی یکتائی میں کوئی حریف نہیں رکھتا ، یوں شافعی بھی ہیں لیکن ان
ن تعداد کروڑوں کی آبادی میں لاکھوں سے زیادہ نہیں بڑھ سکی ، باقی سب حنفی ہی ہیں ۔

حنفی مذہب چین میں :-

چین کے مسلمان جن کی تعداد چار کروڑ سے زیادہ ہے سب کے سب حنفی ہیں ۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ یہ مذہب مشرق و مغرب میں ہر جگہ موجود ہے اس کے متبعین کی تعداد
شمار سے فزوں ہے ۔ اور اگر علمائے تخریج احکام صالحہ کا دروازہ بدستور کھلا رکھتے تو اسے اور زیادہ وسعت
حاصل ہوتی اور اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے ۔